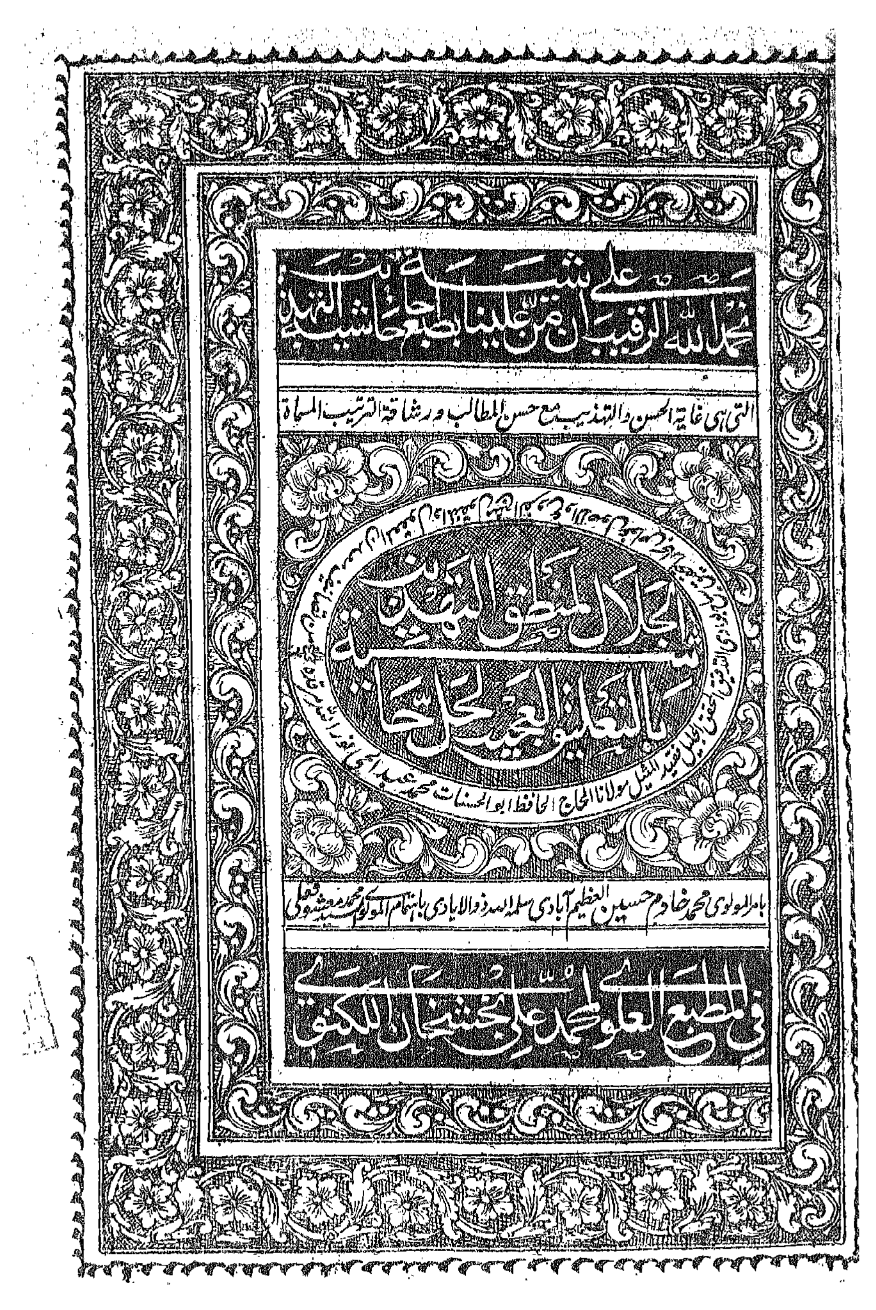
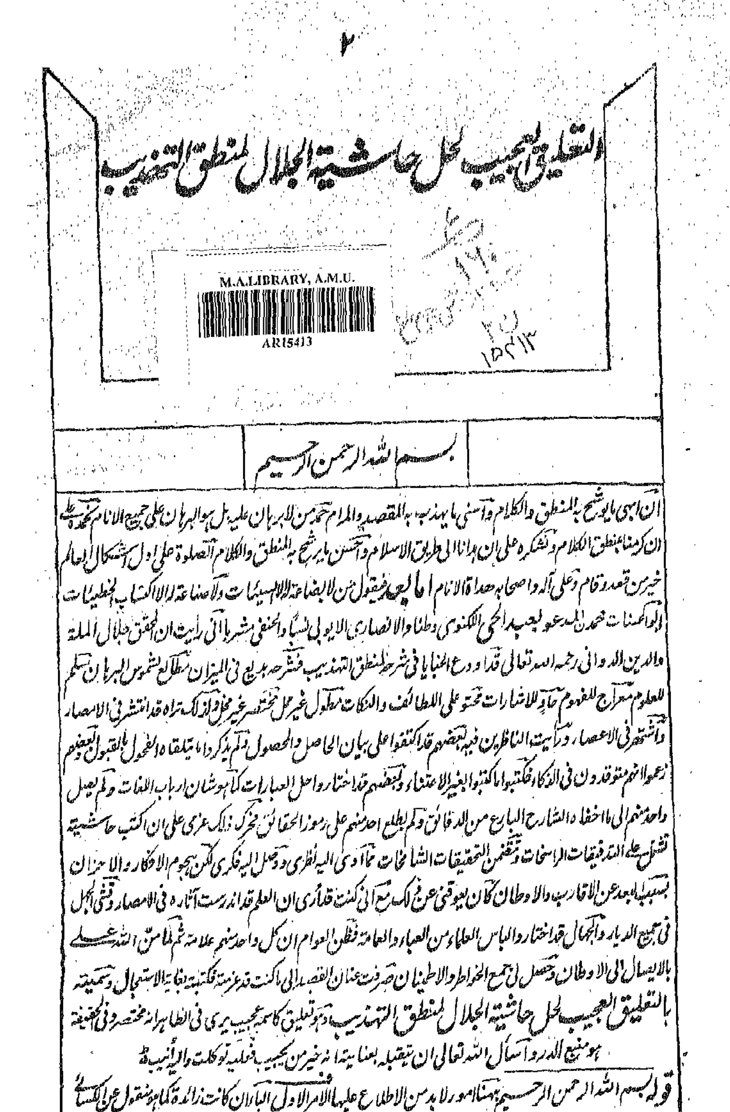

نحمد الله الرقيب ان منّ علينا بطبع حاشية التهذيب
التي هي غاية الحسن والتهذيب مع حسن المطالب ورشاقة الترتيب المسماة
بالتعليق العجيب لحل حاشية
المحقق الجليل فقيد المثيل مولانا الحاج الحافظ ابو الحسنات محمد عبد الحي
بامر المولوي محمد خادم حسين العظيم آبادي سلمه الصمد ذو الاياد باهتمام المولوي محمد
في المطبع العلوي لمحمد علي بخش خان اللكنوي



التعليق العجيب لحل حاشية الجلال لمنطق التهذيب

بسم الله الرحمن الرحيم

ان اسمى ما يوشح به المنطق والكلام واسنى ما يهذب به المقصود والمرام حمد من لا برهان عليه بل هو البرهان على جميع الانام نحمده على ان كرمنا بمنطق الكلام ونشكره على ان هدانا الى طريق الاسلام واحسن ما يرشح به المنطق والكلام الصلوة على اول اشكال العالم خير من قعد وقام وعلى آله واصحابه هداة الانام اما بعد فيقول من لا بضاعة له الا السيئات ولا صناعة له الا اكتساب الخطيئات لا الحسنات محمد المدعو بعبد الحي اللكنوي وطنا والانصاري الايوبي نسبا والحنفي مشربا اني رأيت ان المحقق جلال الملة والدين الدواني رحمه الله تعالى قد اودع الخبايا في شرحه لمنطق التهذيب فشرحه بديع في الميزان مطلع لشموس البرهان سلم للعلوم معراج للفهوم حاو للاشارات محتو على اللطائف والنكات مطول غير ممل مختصر غير مخل ولذلك تراه قد انتشر في الامصار واشتهر في الاعصار ورأيت الناظرين فيه بعضهم قد اكتفوا على بيان الحاصل والمحصول ولم يذكروا ما يتلقاه الفحول بالقبول وبعضهم زعموا انهم متوقدون في الذكاء فكتبوا ما كتبوا بغير الاعتناء وبعضهم قد اختاروا حل العبارات كما هو شان ارباب اللغات ولم يصل واحد منهم الى ما اخفاه الشارح البارع من الدقائق ولم يطلع احد منهم على رموز الحقائق فحرك ذلك عزمي على ان اكتب حاشية تشتمل على التدقيقات الراسخات وتتضمن التحقيقات الشامخات مما ادى اليه نظري ووصل اليه فكري لكن هجوم الافكار والاحزان بسبب البعد عن الاقارب والاوطان كان يعوقني عن ذلك مع اني كنت قد اري ان العلم قد اندرست آثاره في الامصار وفشى الجهل في جميع الديار والجهال قد اختاروا لباس العلماء من العباء والعمامة فظن العوام ان كل واحد منهم علامة ثم لما من الله علي بالايصال الى الاوطان فحصل لي جمع الخواطر والاطمينان صرفت عنان القصد الى ما كنت قد عزمته فكتبته بغاية الاستعجال وسميته بالتعليق العجيب لحل حاشية الجلال لمنطق التهذيب وهو تعليق كاسمه عجيب يرى في الظاهر انه مختصر وفي الحقيقة هو منبع الدرر واسأل الله تعالى ان يتقبله بعنايته انه خير من يجيب فعليه توكلت واليه انيب

قوله بسم الله الرحمن الرحيم ههنا امور لا بد من الاطلاع عليها الامر الاول الباء ان كانت زائدة كما هو منقول عن الكسائي

فلا حاجة الى ان يعين لها محذوف تتعلق به فان حرف الجار الزائد لا يحتاج الى متعلق فان كل جار ومجرور لا بد له من شيء يتعلق به الا
في ثلث الحرف الزائد ولعل ولولا عند من يجر بها وربّ وابن عصفور كاف التشبيه وليس لشيء صرح به في الدر المصون في علوم الكتاب
المكنون فح يكون التقدير واول شيء ابتدأته اسم الله الرحمن الرحيم وان لم تكن زائدة وهو الصواب لان زيادة الباء في خبر المبتدأ
لا تنقاس ولو جد قال العلامة العيني في شرح الهداية فتتعلق بمحذوف وهو بدأت عند الكوفيين وقيل هو ابتدائي والاحسن ان يقدر
العامل مؤخرا قصدا الى اختصاص الابتداء باسمه تعالى كما في قوله تعالى اياك نعبد الامر الثاني المراد من الاسم في التسمية الصفة اعم من
ان تكون حقيقية او اضافية واما الدال على المسمى وفيه رمز الى ان اسم الله تعالى وصفته يتبرك بهما فما ظنك بالذات المقدسة
واما نفس المسمى وانما زاد لفظ الاسم على هذا التقدير لدفع وهم حمل عبارة القول على اليمين الامر الثالث الرحمن عند البعض علم الذات
الواجبة كلفظ الله فانه لا يستعمل في غيره تعالى فيكون الرحمن بدلا من الله في التسمية لا نعتا له وعند الاكثر هو نعت لا يستعمل في
غيره تعالى ولذلك قدم على الرحيم واما قول الشاعر لمسيلمة الكذاب ۞ انت غيث الورى لا زلت رحمانا ۞ فكفر الامر الرابع
انما عقب الرحمن بالرحيم للتاكيد عند من يقول باتحادهما معنى ولافادة الرحمة في الدنيا والعقبى عند من يقول باختلافهما وقيل
من انه لما سمي مسيلمة بالرحمن قال الله تعالى الرحمن الرحيم جمعا بين الصفتين ليبطل فان البسملة قبل تسمية مسيلمة بالرحمن الامر الخامس
انما ابتدأ كتابه بالبسملة امتثالا بالحديث الشريف والتعارض الواقع بين حديثي الابتداء بالتسمية والابتداء بالتحميد مدفوع بوجوه
ذكرتها في الهدية المختارية شرح الرسالة العضدية في علم المناظرة من اراد الاطلاع عليها فليرجع اليها قوله تهذيب المنطق
والكلام توشيحه بذكر المفضل المنعام اقول اعلم اولا انهم اختلفوا في الحمد والاكثرون على ان الحمد مختص باللسان والجميل الاختياري
تفصيله والمحققون على ان حقيقة الحمد اظهار صفات المحمود وصرح به الشارح الجامي في شرح فصوص الحكم فشرع الشارح البارع في حمد
الله تعالى بنوع بديع رامزا الى انه لا يلزم خصوص لفظ الحمد في الحمد فالمراد من الامر بالابتداء بالحمد في الحديث الوارد في هذا الباب
ذكر الله تعالى مطلقا فان قلت كيف يمكن الامتثال بالحديث الشريف لانه يستدعي افتتاح الكتاب بالحمد وهو داخل في الكتاب
فيستدعي افتتاح الحمد بالحمد فيلزم ان يكون مفتتحا بحمد آخر وهكذا فيتسلسل قلت لا يلزم من الامر بالافتتاح بالحمد ان يفتتح
جميع الكتاب به بان يقدم الحمد على جميع اجزائه وثانيا ان المراد من تهذيب المنطق والكلام يمكن ان يكون المتن المسمى به ويمكن
ان يكون معناه اللغوي وعلى الثاني يمكن ان يكون المصادر بمعنى المفاعيل ويمكن ان تكون على معانيها ولما كان للتوشيح غاية
دخل في التهذيب صار كانه هو فصح الحمل وثالثا ما اقول ان الشارح المحقق اشار من ايراد الذكر الى ان المراد من الحمد المامور
به في الحديث هو الذكر المطلق لا خصوص لفظ الحمد ورابعا ان المنعام صيغة المبالغة فهو ابلغ من المفضل لكن في استعمال
لفظ المبالغة في حقه تعالى اشكالا ومن ثم قال بعض الائمة الصفات التي هي المبالغة كلها مجاز في حقه تعالى لاستحالة حقيقة
المبالغة في حقه تعالى لانها تثبت للشيء اكثر مما هو له وهي انما تكون في الصفات القابلة للزيادة والنقصان وصفات
الله ليست بقابلة لهما بل هي بلغت الى ذروة الكمال بحيث عجز عن دركها العقل الفعال واستحسنه التقي السبكي وغيره وصرح
به العلامة ابن حجر المكي في المنح المكية شرح القصيدة الهمزية لكن اجاب الزركشي بان صيغة المبالغة قد تكون بحسب زيادة الفعل
وقد تكون بحسب تعدد المفعولات والمعنى الاول وان لم يتصور في حقه تعالى لكن المعنى الثاني موجود فيه ولهذا قال الزمخشري

المبالغة في التواب ونحوه للدلالة على كثرة من يتوب عليه ونحوه وخامسا انه انما اخر المنعام عن المفضل لما يقتضيه القياس وهو الترقي من الادنى الى الاعلى وانما ترك هذا القياس في الرحمن والرحيم في التسمية عند من قال ان الرحمن صيغة مبالغة دون الرحيم لان الرحمن لما كان تعنا والجلائل النعم ناسب ان يتصل باسم الله تعالى ويكون الرحيم كالتتمة له **قوله** وتوشيحه بالصلوة والسلام على صفوة الانام وآله وصحبه الغر الكرام ههنا فوائد الفائدة الاولى انما اورد والسلام للامتثال بصريح امر رب الانام ومن لم يورده اختار بعض التفاسير في ذلك المقام وسنذكره الشارح الله تعالى في شرح كلام المصنف العلام الفائدة الثانية انه اورد صفة النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم بما يناسب الصفة التي اوردها المصنف ويلازمه فان كونه هدى حقيقيا بان يهتدى به يلازمه كونه صفوة الانام الفائدة الثالثة ههنا اشكال قوي على الشارح المحقق ره وهو انه لم يأت بعلى على الآل فكانه اختيار لمذهب الشيعة حيث يكرهون الفصل بين النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم وبين الآل لحديث يروونه في ذلك ويكثرون فيه المقال **اقول** في الجواب عنه انه لم يكرر على لوجوه الوجه الاول طلبا للاختصار الوجه الثاني انه لم يرض بان يفصل بينه وبين آله بحرف فانهم كالجزء له فينبغي ان يتصل ذكره بذكره الوجه الثالث ترويح قلب من كان له توغل في الاذكار والباعث على تصنيف هذه العجالة فاني قد سمعت انه كان من الشيعة ويشهد له توصيفه الآل بالمعصومين في شرحه على المتن المعروف في هذا الزمن الفائدة الرابعة ان اضافة الصحب استغراقية ليفيد الصلوة عليهم اجمعين **قوله** وبعد فهذه والخ اعلم انهم ارتكبوا في توجيه هذا الفاء بذكره وجهين ذكرهما السيد السند الجرجاني في بعض تصانيفه وتبعه من جاء بعده احدهما انه على توهم اما وثانيهما انه على تقدير اما والفرق بين التوهم والتقدير ان معنى التوهم حكم العقل بواسطة الوهم ان اما مذكورة في نظم الكلام بواسطة اعتياد النفس بايرادها في امثال هذا المقام ومعنى التقدير انها مقدرة فيه ولا يخفى على المتوقد ان كلا منهما باطلان اما الاول فلانه لم يعتبر احد من النحويين توهم اما فاعتباره خروج عن طريق الفن واما الثاني فلان تقدير اما مشروط بكون ما بعد الفاء امرا او نهيا ناصبا لما قبلها او مفسرا له كما قال الرضي قد تحذف اما لكثرة الاستعمال نحو ربك فكبر وثيابك فطهر والرجز فاهجر وانما يطرد ذلك اذا كان ما بعد الفاء امرا او نهيا وما قبلها منصوبا به او بمفسره فلا يقال زيدا فضربت واما قولك زيد فوجد فالفاء فيه زائدة انتهى فالوجه الوجيه لتوجيه الفاء ان يقال ان الفاء في امثال هذا المقام لاجراء الظرف مجرى الشرط كما ذكره الرضي في قوله تعالى واذ لم يهتدوا به فسيقولون هذا افك قديم وذكره سيبويه في كتابه في زيد حين لقيته فانا اكرمته وههنا وجه آخر وهو ان يقال ان الفاء ههنا للتفسير لا للجزاء كانه يقول وبعد الحمد والصلوة نشرع في ما يتعلق بالمقصود فنقول هذه عجالة الخ فتشكروا واغتنموا هذا التحرير ولا تلتفتوا الى ما تفوه به جمع عظيم من الافاضل المشار اليهم مرموز الاناقل **قوله** صناعة الميزان **اقول** فيه اشارة الى ان المنطق علم آلي وانما سمي المنطق بالميزان لانه آلة لتحصيل جميع العلوم فشابه الميزان وفيه تسميته من سمى كتابه بعلم العلوم وما اغفل من تصدى لشرح ذلك الكتاب وهو خليّ عن الصواب حيث قيد العلوم بالعلوم المنطقية ولم يعلم ان العلوم الدينية ايضا تحتاج احتياجا ما الى تحصيل علم الميزان **قوله** فالحق احق بالاتباع **اقول** فيه اشارة الى ان اللائق ان يعرف الرجال بالحق لا الحق بالرجال فان معرفة الحق بالرجال طريقة الجهال **قوله** فسلك النظر التساع **اقول** فيه اشارة الى ان العلوم تتزايد يوما فيوما **قوله** وتحسرت عن زبد الحق الصريح **اقول** فيه اشارة الى ان الحق كان مختفيا تحت الاستار غائبا عن الابصار فازال ما عليه من الغبار **قوله** واشرت الى تدقيقات آه **اقول** يشير الى ما يشير اليه بقوله فتامل او فافهم ونحوهما والعجب من ناظري الشرح حيث تركوا ذكر التدقيقات ولم يلتفتوا الى ما يشير اليها انا اشير اليه في كل موضع وانبه في كل قول على تحقيق وستطلع عليه **قوله** وفقه الله

تعالى بالاستكمال ورقاه الى مدارج الكمال اقول الاستكمال والترقي الى مدارج الكمال لا يكون الا بان يترك التشيع والضلال فلله در الشارح الباري حيث اتى بدعاء نافع له في الدنيا والآخرة التي ليس لها زوال قوله وعلى الله التكلان اقول لما كان هذا التصنيف من الامور المهمة توكل فيه على الله المستعان فانه المعين وخير من اعان قوله قوله اقول الضمير المجرور راجع الى متعلق الحمد والاسناد مجازي ويمكن ان يرجع الى القائل الذي يدل عليه القول فان قلت لا بد ان يكون مرجع الضمير مذكورا قبله صراحة او معنى كما في اعدلوا هو اقرب للتقوى او حكما وههنا لا ذكر للقائل قبله اذ لا دلالة للقول عليه فان المصادر لا تدل على المشتقات نعم المشتقات تدل على المصادر البتة لوجود معنى الحدث في المشتق فان المشتقات اما مركبة من الذات والصفة والنسبة كما هو المشهور عند الجمهور او مركبة من الحدث والنسبة دون الذات كما نسب الى السيد الشريف رح واياما كان يدل المشتقات على المصادر دون العكس قلنا قلت ذكر المشتق في ضمن المصادر وان لم يكن حقيقة لكنه ذكر عرفا فانه ما من فعل الا ولا بد له من قائل وهذا القدر يكفي لارجاع الضمير اليه نص عليه الشارح المحقق في حواشيه الجديدة على شرح التجريد الجديد قال الحمد لله اقول قد فصلت هذا المقام مع ما يتعلق بالحمد واللام في شرحي على الرسالة العضدية المنسوبة الى المحقق عضد الملة والدين الايجي حق التفصيل فمن اراد الاطلاع عليه فليرجع اليه فان فيه شفاء العليل ورواء الغليل وههنا اشرح المرام في هذا المقام مع زيادة تحقيقات بالبال وعلى الله التوكل وبه السؤال فههنا فوائد الفائدة الاولى انما بدأ باسمه تعالى بهذا العنوان مع ان كل جملة منه اقتباسا من كلام الله تعالى وقد اجمعوا على جواز الاقتباس وقد استعمله الخطباء في خطبهم والشعراء في اشعارهم وقصائدهم بل وقد استعمله النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم واصحابه والتابعون وفضل الفقهاء على جوازه وذهب بعض المالكية الى عدم جوازه وتبرؤه استعمال امامهم مالك رح واجازه كثير منهم كابن عبد البر والقاضي عياض وقد نقل الشيخ داود المناخلي اتفاق المالكية والشافعية على جوازه كذا قال ابن حجر رح في المنح المكية الفائدة الثانية يمكن ان تقرأ الحمد بكسر الدال باتباعه للام وبضم اللام اتباعا اللام بالدال من حيث انهما يستعملان معا منزلة كلمة واحدة كما جاءت القراءة في قوله تعالى صرح به البيضاوي الفائدة الثالثة قدم الحمد وان كان تقديم الخبر اولى لافادة الحصر ليعلم من بدو الامر ان المصنف مشتغل بالحمد الفائدة الرابعة انهم اختلفوا في ان اللام في الحمد للجنس او للاستغراق فمال المحقق الجرجاني رح في حواشيه على شرح التلخيص الى ان الاستغراق اولى لشموله جميع الافراد وافادته ثبوت جميع افراده خولها وقال المصنف رح في شرح التلخيص الى ان الجنسي اولى لانه المفهوم عند الاطلاق وهو مختار الزمخشري في الكشاف والنظر الدقيق يحكم بان الاختلاف لفظي فان مراد الفريقين اختصاص جميع افراد الحمد له تعالى فمن اختار الجنس يأخذ اللام الجارة الواقعة بعده للاختصاص ومن اختار الاستغراق يدعي التصريح بالاختصاص بهذا اللفظ ولا يلتفت الى اللام الجارة الفائدة الخامسة ان اللام في قوله الحمد اما للجنس او للاستغراق او للعهد واللام الجارة اما للاختصاص او للاستحقاق او للملك هذه احتمالات والواجب ان يحمل الكلام على افادة اختصاص جميع افراد المحامد له تعالى فخرج احتمال ان يكون لام الجنس مع لام الملك وان يكون لام العهد معه وان يكونا مع لام الاستحقاق وكذا مع لام الاستغراق كون الجارة للاستحقاق وان يكون لام الاختصاص مع لام العهد فبقي ان يكون لام الملك مع لام الاستغراق او يكون لام الاختصاص مع لام الجنس او الاستغراق فان قلت كيف يصح افادة الحصر مع انه يحمد العباد في ما بينهم فلا ينحصر ثبوت جميع افراد الحمد فيه تعالى قلت حمد العبد للعبد انما هو لاعطاء الله المحمود

صفة كاملة فيرجع الى حمده تعالى **اقول** وهذا الحصر يستقيم على مذهب المعتزلة ايضا لان خلق الافعال وان كان من العباد عندهم لكن التمكين عليه ليس الا من الله تعالى عندهم ايضا فيرجع حمد العباد فيما بينهم الى حمده تعالى بهذا الاعتبار فما قال الشيخ ابو البركات حافظ الدين النسفي في تفسيره مدارك التنزيل الالف واللام في الحمد للاستغراق عندنا خلافا للمعتزلة وهو مبنى على مسئلة خلق الاعمال وقد حققته في مواضع انتهى ليس كما ينبغي كما لا يخفى **الفائدة السادسة** المراد من الحمد ان كان عرفيا فوجه ايثار لفظ الحمد اتباع صريح الحديث الشريف فانه ورد فيه كل امر ذي بال لم يبدأ فيه بالحمد فهو اقطع رواه ابن حبان في صحيحه وفي رواية النسائي كل كلام لا يبدأ فيه بالحمد لله فهو اجذم بالذال المعجمة وان لم يرد به خصوص لفظ الحمد ورب علم وجه ايثار الحمد على المدح وان كان حمدا لغويا كما يشير اليه كلام الشارح المحقق فوجه اختياره على المدح ان المدح قد يكون منهيا عنه قال النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم احثوا التراب في وجوه المداحين بخلاف الحمد فانه مطلق فاختاره عليه

قوله هو الوصف بالجميل على جهة التعظيم والتبجيل اعلم اولا انه لم يقيد الوصف باللسان لانه لا حاجة الى ذكر اللسان في تعريف الحمد فان الوصف عند الاطلاق يتبادر منه الوصف اللساني **اقول** ولا بد ان يراد الوصف باللسان فان الشارح معرف للحمد اللغوي وهو من حيث انه مقيد باللسان خاص من الحمد العرفي فيرد عليه ايراد وعلى من صرح به من انه يخرج منه حمد الله تعالى لذاته وللمتقين فيجاب عنه اما بان التعريف لفظي فيجوز او بان المراد باللسان ما به يحمد الحامد او بان اطلاق الحمد عليه مجاز عن اظهار صفات الكمال والتعريف انما هو للحمد الحقيقي ومن ههنا اتضح لك سخافة ما قال الفاضل اليزدي من انا لم نقيده به لان التقييد به يخرج ظاهرا حمد الله لذاته ويحوج الى ارتكاب التكلف انتهى وثانيا ان الباء في قوله بالجميل صلة للوصف فيكون محمودا به وهو الصواب **اقول** فما قال بعض الافاضل من ان الباء يمكن ان يكون للسبب على ان يكون عبارة عن المحمود عليه لا يقبله العقل السليم لان سياق كلامه يدل على ان المراد ههنا المحمود به فانه يصرح بان فيه ثلث مذاهب الاول ان يكون الجميل في الحمد والمدح غير مقيد بالاختياري والثاني ان يكون فيهما مقيدا بالاختياري والثالث ان يكون مقيدا به في الحمد دون المدح واختلاف هذه المذاهب انما هو باختيارية المحمود به وعدمها فلا بد ان يراد ههنا المحمود به ولعله لا يخفى على احد وثالثا ان معنى قوله على وجه التعظيم والتبجيل على قصد التعظيم الظاهري والباطني او على وجه التعظيمين بان يكون التعظيم الظاهري والباطني علة للحمد فيخرج منه الاستهزاء لان القصد والعلية مفقود ان ههنا ومن ههنا ظهر لك انه لا يمكن ارادة معنى الطرز والطريقة من الوجه لان الاستهزاء ايضا يكون على طريقة التعظيم وطرزه فلا يخرج منه السخرية والمقصود من هذا القيد اخراجها عن هذا القيد **اقول** انما زاد الشارح البارع هذا القيد لاخراج السخرية تعريضا على المحقق الجرجاني حيث قال في بعض تصانيفه انه لا حاجة الى ذكر هذا القيد احترازا عن الاستهزاء لانه ليس ثناء حقيقة اذ الثناء انما هو بقصد المعنى لا بمجرد التلفظ انتهى فان الدلالة الالتزامية مهجورة في التعريفات فلا بد من قيد يخرجه والا يلزم ان لا يكون التعريف مانعا فان التعاريف تؤخذ بحسب مفاهيم الالفاظ الواقعة فيها **قوله** والمراد بالجميل الاختياري يعني ان الجميل الواقع في تعريف الحمد الذي هو محمود به يراد به الاختياري فان الحمد خاص من المدح وهذا هو المذهب الاول فيرد عليه ان قوله تعالى وعسى ان يبعثك ربك مقاما محمودا يقتضي ان لا يتقيد بالاختياري وايضا يلزم عليه ان لا يصح ثناؤه تعالى على صفاته لان صفاته ليست باختيارية لما تقرر في موضعه والجواب عن الاول ان توصيف المقام بالمحمود من قبيل توصيف الشيء بوصف صاحبه او يقال ان المحمود بمعنى المحمود فيه فان الاولين والآخرين يحمدون الله تعالى فيه ويجاب عن الثاني بان ذات الواجب لما كانت كافية في ثبوت الصفات لها جعلت كالاختيارية فهي اختيارية حكما **اقول** ومن ههنا ظهر لك ضعف ما قال بعض الافاضل من انه ان كان

الجميل المذكور محمودا به يلزم القول بتخصيص المحمود به بالاختياري وهو غير مشهور وان كان محمودا عليه لم يستقم مقابلة القول الاخير الذي اورده بقوله قيل الحمد يعم آه لرجوعه بالحقيقة اليه انتهى وذلك لان المراد بالجميل المحمود به كما عرفت وهو المقيد بالاختياري عند اصحاب المذهب الاول والقول بانه غير مشهور هذر بسبب الغفلة عن كلمات القوم **قوله** لانه صفة للفعل وهو لا يكون الا بالاختيار اورد الفاضل المشهدي رح على الشارح البارع ثلث ايرادات الاول ان المهملات في هذا المقام لا تنفع فلا بد من ان تكون كلية فلا نسلم ان كل جميل صفة للفعل فانه قد يقال ان الله جميل الايراد الثاني لا نسلم ان كل فعل يكون باختيار فان من الافعال اضطرارية كحركات المرتعش الايراد الثالث انا لا نسلم ان كل صفة للفعل الاختياري اختيارية الا ترى ان حسن الصلوة التي هي فعل اختياري ليس باختياري ولدفع هذه الايرادات طريقان الطريق الاول ان يقال كلام الشارح ليس باستدلال على شئ بل هو توجيه الاطلاق الواقع في تعريف الحمد فمعناه المراد من الجميل الواقع في التعريف المذكور الاختياري لانه صفة للفعل في هذا المقام بان يقدر الفعل الموصوف لتصريحاتهم بان الحمد لا يكون الا بالافعال فاندفع الايراد الاول اذ ليس مراده ان كل جميل صفة للفعل ومعنى قوله وهو لا يكون الا بالاختيار يعني الفعل الجميل لان الحسن والقبح من صفات الافعال الاختيارية ولا يوصف بها الافعال الاضطرارية والطبيعية وليس مرجع الضمير مطلق الفعل حتى يكون معناه كل فعل لا يكون الا بالاختيار فيرد عليه الايراد الثاني فاندفع الايرادان ولا مقدمة ههنا ثالثة حتى يرد عليها الايراد الثالث وهذا الطريق احسن الطريق الثاني ان يسلم كون كلامه دليلا وانه قياس المساواة فيجاب عن الايراد الاول بمثل ما اجيب سابقا وحاصله ان المقدمة الاولى ليست بكلية والقضية الثانية وان كانت كلية لكن المراد ان الفعل لا يطلق في العرف الا على الاختياري واليه يتبادر الذهن عند الاطلاق فلا ايراد والقضية الثالثة المراد بها ان كل صفة الفعل الاختياري المحمولة عليه بالمواطاة كالجميل اختياري فاندفعت الايرادات الثلث **اقول** وما اجاب به الفاضل اليزدي عن الايراد الثاني من ان المراد ان كل فعل جميل لا يكون الا بالاختيار ثم اورد عليه بانه حينئذ لا يكون الحد الاوسط متكررا ثم اجاب عنه بان محمول الصغرى هو الفعل الجميل لا الفعل تخفيفا لان الجميل صفة للفعل لا الفعل الجميل فلم يكن الحد الاوسط متكررا ولعله لا يخفى على احد **قوله** كذا ذكره المصنف رح في حاشية الكشاف ان اخذ كذا للتشبيه فلا ايراد لان ما ذكره الشارح مماثل لما ذكره المصنف وان كان هذا في المحمود به وذلك في المحمود عليه وان اخذ فللاستشهاد فالمراد به الاستشهاد على مجرد الحمل على الفعل الجميل مع قطع النظر عن كونه محمودا عليه او محمودا به **قوله** والمدح يعم الاختياري وغيره ومن ههنا المدح يعم الحي والميت والحمد يختص بالحي وفيه اشارة الى وجه اختيار المصنف الحمد دون المدح **قوله** وقيل المدح ايضا مخصوص بالاختياري ذهب الزمخشري وابن الانباري الى ان الفرق بين الحمد والمدح غير ثابت بل هما اخوان ومتساويان يعني كما ان الحمد لا يكون الا بالاختيار كذلك المدح ايضا لا يكون الا بالاختيار وهو الصحيح صرح به جمال الدين الشرواني في حاشيته على تفسير البيضاوي وقيل المراد بالاخوة الاشتقاق الكبير لا انهما مترادفان وقيل المراد بالاخوة ان الجميل عام في الحمد ايضا كالمدح ويدل عليه حمل الزمخشري في الفائق الذم الذي هو نقيض المدح نقيضا للحمد وعرف الحمد بقوله هو المدح **قوله** ومثال الاول ممنوع **اقول** باب الحكم بالممنوعية واسع فكل من يسلك مسلكا يحكم بان خلافه ممنوع فالحكم بكون مثال الاول ممنوعا مع جريانه في محاورات العرب مما لا ينبغي اليه بل الحق ان يقال ان المثال المذكور وان كان صحيحا لكن لا يلزم من عدم قبول حمدتها عموم المدح وخصوص الحمد فان عدم القبول لا يستلزم عدم الامكان نعم لو صح امتناع

حمدتها الصحيح ذلك ولم يصر جوابا لذلك فالمثال المذكور لا ينافينا قوله وقيل الحمد يعم الاختياري وغيره ايضا كالمدح وقد استدلوا عليه
بوجوه الاول انه يقال حمدته على شجاعته ولا اختيار فيها واجيب عنه بان الشجاعة والنسب قد يطلقان على الآثار الصادرة
منها وهي اختيارية فالحمد انما هو بالنسبة اليها الثاني انه قال الزمخشري في الفائق ان الحمد هو المدح والظاهر منه التعريف وفيه ان المدح
والحمد عنده متساويان بمعنى انه يشترط الاختيار في جميعهما فيصح هذا التعريف عنده ولا يدل على مطلوبكم الثالث انه قال الزمخشري في
الفائق ان الذم نقيض الحمد مع انه نقيض المدح والجواب كالجواب وقد صرح الفاضل الخلخالي تلميذ المصنف رح في حواشي المطول بان
هذا المذهب مذهب عالم من لا يوثق به وما قال الفاضل اليزدي من ان الخلخالي رجع في حواشي المختصر فلم اجده قوله الا انه يجب ان
يكون المحمود عليه اختياريا فالمراد عندنا اعم من ان يكون اختياريا حكميا او حقيقيا لئلا يخرج حمد الله على صفاته الكاملة قوله فتامل اشار
بتامل المذاهب المذكورة لتنجلي الاجوبة التي ترد عليها مع اجوبتها فان المقام دقيق وبالتامل حقيق قال بعد الذي هدانا قد تحيرت
العقول في تحقيق هذا اللفظ في انه وصف غلب استعماله عليه تعالى او علم في الاصل مرتجل او غير مرتجل وفي انه علم للذات المتشخصة
وهو اسم المفهوم كلي وفي انه عبري او سرياني او عربي وفي ان اصله اله او الاله وفي انه ماخوذ من اله الوهة على وزن فتح بمعنى عبد
او اله بمعنى تحير او اجاره او غير ذلك كيف لا وقد تحيرت العقول في اكتناهه وادراك حقيقته فسبحان من تحير الخلائق في تحقيق حقيقته
ولفظه ولما كان هذا اللفظ افضل الالفاظ الدالة على ذاته فانه علم لها وهو الاسم الاعظم على ما قيل وهو ذكر الذاكرين وبه تفرح ارواح
المشتاقين اختاره المصنف على سائر الكلمات ثم عقبه بصفة الهداية التي هي اسنى الصفات واسناها فان النفوس التي اضلها الله
لا هادي لها فالحمد بهداه اولا وآخرا ظاهرا وباطنا قوله قيل الهداية آه قال المصنف في بعض تصانيفه ان المذكور في كلام الاشاعرة
ان المختار عندهم هو الدلالة الموصلة وعند المعتزلة القول الاول والمشهور العكس انتهى والتوفيق بان كلام الاشاعرة في المعنى
الشرعي والمشهور مبني على المعنى اللغوي لا يصح لان الزمخشري مع كونه معتزليا اختار في الكشاف المعنى الثاني مع ظاهر ان الماخوذ
في القرآن هو المعنى الشرعي قوله وقيل بل الدلالة الموصلة الى المطلوب اقول بل ههنا ليس للترقي لانه يقتضي ان يكون
عند الفرقة الثانية للهداية معنيان وليس كذلك بل هو للاضراب وهو على قسمين فقد يكون للانتقال عن الاول مع السكوت
عنه وقد يكون للانتقال عما قبله مع نفيه وابطاله نص عليه ائمة التفاسير والاصول فههنا وان لم يمكن ان يكون للاضراب
بالمعنى الثاني لان ما ذكره من المحاكمة انما يستقيم اذا لم يكن في كلام كل من الفريقين ما ينفي الآخر لكن يمكن ان يكون بالمعنى الاول مع
فلا يرد ما اورده الفاضل اليزدي وتبعه من تبعه ان الاولى ترك لفظ بل فان المقصود من المحاكمة انما يستقيم اذا لم يكن في كلام كل
من القائلين الا تفسير الهداية باحد الوجهين دون نفي صحة الآخر انتهى قوله ونقض اي الثاني فاورد عليه بان تخصيص ورود النقض على
الثاني دون الاول تحكم لانه لو اريد من الايصال في التعريفين الايصال بالفعل يكون كل من الدلالتين مستلزما للوصول بالفعل
فلم يبق بينهما فرق ويرد النقض في كليهما وان اريد من الايصالين الايصال بالقوة فهذا امر غير صواب لان الايصال بالقوة ليس
ايصالا في الحقيقة ولم يبق ح ايضا فرق بينهما وان اريد اعم منهما في كلا الموضعين فلا ينتقض احدهما بالمثال المذكور واجيب عنه
بان المراد في كلا الموضعين الايصال بالفعل لكن الايصال بالفعل في الاول صفة الطريق وفي الثاني وقع صفة الدلالة فيستلزم
الوصول دون الاول فانه انما يوصل من سلكه قوله لقوله تعالى واما ثمود فهديناهم آه اعلم ان المشهور انه منتقض بقوله تعالى

واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى لانه لو اريد ههنا الايصال لناقض آخر الكلام اوله اذ لا يتصور الضلال بعد الوصول
الى الحق فلا يصح قوله تعالى فاستحبوا العمى على الهدى آورد عليه بانه يمكن الضلال بعد الوصول الى الحق بسبب الارتداد وتحقيقه ان المراد
لا يتصور الضلال بعد الوصول الكامل الى الحق فمن ارتد ما وصل وصولا كاملا الى الحق ورد بانه باطل فان بعض الكاملين قد ارتد والعياذ بالله
كما اذا سمعت ان بعض من حصل صحبة النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم وتشرف برؤيته ارتد بعد ارتحاله صلى الله عليه وعلى آله وسلم
وبعضهم اجاب عن الايراد بان المراد انه لا يتصور الضلال بعد الوصول الى الحق في حق ثمود فانه لم ينقل ان احدا ممن آمن بصالح على نبينا و
عليه الصلوة والسلام ارتد بعدما آمن منهم وبما رأى الشارح البارع ان هذا البحث انما وقع بسبب قوله فاستحبوا العمى على الهدى
في مادة النقض مع ان النقض يتم بدونه حذف فاستحبوا العمى على الهدى واختار الهدى على العمى حيث مادة النقض قوله تعالى
واما ثمود فهديناهم فحسب تقريره ان الهداية لو كانت بمعنى الايصال يكون المعنى اما ثمود فاوصلناهم مع ان قوم صالح
لم يومنوا اجمعهم فما ذكره هذا القول فان قلت لا شك ان بعضهم آمنوا به قلت حسب لكن المراد من هذا المقام من هو المسمى
بقرينة قوله تعالى بعده في شانهم فاخذتهم صاعقة العذاب الهون بما كانوا يكسبون الآية اقول فلله در الشارح حيث اورد
النقض بما يخلو عن القيل والقال ولا ينبغي لاولى الجدال وما اغفل ناظري كلامه قد استحبوا العمى على الهدى فكتبوا ما كتبوا واختبروا الهدى
فقال الفاضل اليزدي وجه الانتقاض ان الهداية اذا كانت بمعنى الايصال يستلزم الوصول لا محالة فكيف يتصور الضلال
بعد الوصول الى الحق وفيه بحث اما اولا فلجواز ان يقع الضلال بعد الوصول الى الحق باغواء من الشيطان واما ثانيا
فلان المستلزم للوصول بالفعل هو الايصال بالفعل ولم لا يجوز ان يراد الايصال بالقوة فلا يتجه الاشكال انتهى اقول فيه بحث
اما اولا فلان تقرير الانتقاض يتم بدون قوله انه لا يتصور الضلال بعد الوصول الى الحق اما فهم ان الشارح لم حذف قوله فاستحبوا
العمى على الهدى من مادة النقض واما ثانيا فلان قوله اما اولا ان كان ايرادا على الشارح فهو ايراد لا مورد له لما عرفت وان كان
ايرادا على تقريره نفسه فلا يضر الا نفسه واما ثالثا فلان ابداء احتمال ان يراد بالايصال الايصال بالقوة عجيب جدا وقد تحققته
وقال بعض الافاضل انت تعلم ان للمناقشة في امتناع حمل هذه الآية على هذا المعنى مجالا بان يقال معناه اما ثمود فاوصلناهم الى
المطلوب فتركوه وارتدوا انتهى اقول لقد قصرت شعري بما تكلم به فان معاني القرآن واحوال نزول آياتها واخبار القصص المانعة
لا دخل للعقول فيها فكانه لم يفتح نظره ففكروا واحفظوا هذا التعليق لعلك لا تجده في غير هذا التعليق قوله واحتمال التجوز مشترك ههنا احتمالات
اربعة الاول الاشتراك اللفظي الثاني الاشتراك المعنوي الثالث التجوز في المعنى الاول الرابع التجوز في المعنى الثاني وقد تقرر ان الالفاظ اذا
دارت بين الحقيقة والمجاز والاشتراك يحمل على الاول فسقط الاحتمالان وبقي احتمال التجوز مشتركا فلو اجيب عن النقض الوارد بالآية الثانية بانه اريد ههنا
المعنى الثاني مجازا اجيب عن النقض الوارد بالآية الاولى على الفرقة الثانية ايضا بانه اريد ههنا المعنى الاول مجازا فلا يفيد دعوى المجاز
قوله مجال قال الشارح في الحاشية يمكن ان يقال ان الهداية في قوله تعالى انك لا تهدي بمعنى الدلالة على الموصل بمعنى انك لا تتمكن من ارائة
الطريق لكل من احببت بل انما يمكنك ارائة لمن اردنا انتهى فان قلت هذه المناقشة مبنية على انه اريد من الهداية التمكن من ارائة
الطريق لكل من احببت ولا يساعد عليه قول الشارح بمعنى انك لا تتمكن فهو معنى وهو معنى مجازي وقد مر ان احتمال التجوز مشترك فكيف تكون
هذه المناقشة في امتناع حمل الآية الاولى على المعنى الثاني ايضا وانما الكلام في المعنى الحقيقي قلت الهداية ههنا اخذت على معناها

انكره السيد قدس سره بعض محشي المطول بان مراد السيد ان اثبات مقدمة العلم مغائرة المقدمة الكتاب اصطلاح جديد اقو
القوم يثبتون مقدمة العلم قطعا ويذكرون في صدر الكلام طائفة من الكلام تنفع فيما في المبحث والمرام ويطلقون لفظ الـ
على طائفة من الكلام فيعلم منه جواز اطلاق مقدمة الكتاب عليها ايضا فهذا ايضا ماخوذ من كلامه ويجب ان يكون معبرا
وان لم يكن مصرحا في كلامه وبعد اللتيا والتي نقول لا يراد الذي ذكره الشارح وحاصله ان المصنف جعل الامور الثلثة في المطول نفـ
مقدمة العلم وفي شرح الرسالة نفسها مقدمة الكتاب ليس بمصرح في كلام السيد السند بل هو ماخوذ من ايراده الاول لو حمل على الاعم
الذي حمله بعض المحشين وقد عرفت حاله وقيل يمكن ان يقال ان المحقق الشريف فرع على ما في شرح الرسالة انه يلزم ان لا يثبت
عنده الا مقدمة الكتاب فيحتاج الى التكلف في العنوان وهو صريح في ان بناء الاعتراض على انه جعل مقدمة الكتاب
في شرح الرسالة ما جعله في المطول مقدمة العلم **قوله** وجعل في المطول نفسها مقدمة العلم واراد ادراكاتها الا انه تسامح في العبارة الا
في كلام المحشي وردوا عليه بانه لم يجعل في المطول نفسها مقدمة العلم بل فسرها بمعرفة الحد والغاية والموضوع وبانه لا تسامح
في عبارة المطول لانه ذكر المعرفة ولم يلتق للشارح معرفة المعرفة **اقول** من لو احب ان يصرف عبارته من المحمل الخطأ
وان كان ظاهرا الى المحمل الصواب وان كان خفيا لم يكن فيه كثرة التكلفات فان من كان عبارته محتملة لالف معان
يكون كل منها خطأ الا الواحد يستحسن ان يحمل عليه فقوله وجعل في المطول نفسها اي نفس الادراكات مقدمة العلم فالضمير راجع
الى الادراكات لا الى الامور الثلثة ولما كان يرد عليه ان المصنف انما جعل في المطول مقدمة العلم معرفة الاشياء المذكورة
لا ادراكاتها وبين المعرفة والادراك فرق قال مجيبا عنه واراد اي من المعرفة ادراكاتها ليشمل ادراك الكلي والجزئي الا انه تسا
في العبارة فاطلق المعرفة واراد بها الادراك لم يصرح به بقوله واراد وليس من تتمة الدفع بل هو تعريض لما يرد على الدفع وهذا التوجيه
ان كان يأباه ظاهر سوق العبارة ولم يحملها عليه احد لكن عندي لا باس لو حملت عليه وسوف يقبله من يسلك طريق السداد وان لم
يقبله من في قلبه الشر والعناد وصنعة الجدال والفساد فتشكر **قال** العلم بدء بالتقسيم قبل التعريف لعدم الاحتياج اليه فان التقسيم
يعلم منه تعريف المقسم ولما كان بيان الحاجة يحتاج الى عدة مقدمات وسيجيء بيانها ومنها ان العلم ينقسم الى التصور والتصديق
شرع فيه المصرح وما قال شارح المطالع من ان بيان التقسيم لا حاجة اليه في بيان الحاجة فنشأ من الحظ والبعد عن المحققين **قوله**
هو الصورة الحاصلة اه اختلف في حقيقة العلم فقيل هو حصول الصورة من الشيء عند العقل فيكون العلم من مقولة الاضافة و
قيل العلم قبول النفس الصورة وقيل هو من مقولة الكيف فهو اما الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل كما هو المشهور وقيل
انه المذهب المنصور واما الحالة الادراكية التي قال بها المحقق الهروي وغيره وقد حققه في تصانيفه بما لا يغني من الحق شيئا والحق
ان العلم حقيقة هو الصورة الكاشفة والقول بها قول بلا دليل فان النظر الدقيق يحكم بانا لا نعني من العلم الا ما هو
منشأ الانكشاف ولا شك في انها كافية في الانكشاف فهو العلم والعجب منه انه اورد مثل هذا على شارح التجريد
الجديد القائل بالجمع بين حصول الاشياء بانفسها وباشباحها في بعض تصانيفه ثم ادعى وجود الحالة الادراكية
ولم يدرك ان مثله يرد على مثله كل الدليل يدل على فقدان الحالة الادراكية على ما قيل فان الحالة المذكورة منضمة
او منتزعة فان كانت منضمة فاما ان يكون انضمامها مع النفس او مع الصورة على الثاني يلزم كون الصورة

حالة وعلى الاول يرد عليه مثل ما أورده المحشي في الحواشي القديمة على شارح التجريد القائل بان في النفس امرين
الماهية والامر المغاير لها فهذا احداث مذهب ثالث مع ان المذهبين على انه ليظهر من الوجدان انه لا يحتاج الى حصول امر آخر
بعد حصول الصورة العلمية فلا يحتاج ح الى اثبات امر آخر منافيه الا ان يدل الدليل عليه ودونه خرط القتاد ودعوى البداهة لا تسمع
وان كانت منتزعة ويكون الصورة العلمية شرطا لانتزاعها عليه ان لا يكون العلم من مقولة الكيف حقيقة وقد فصله بعض الكملة في شرحه
لسلم العلوم بانا نختار الانضمام ونمنع كفاية الصورة وحدها في الانكشاف لجواز ان يكون للصورة الحاصلة خصوصية خاصة
مع الحالة تكون بسببها منشأ الانكشاف ولو تنزلنا عنه فنقول انها من الصفات الانتزاعية ولا نسلم ان الانتزاعيات
لا تندرج تحت مقولة من المقولات لانهم عدوا الاضافة وغيرها من المقولات مع انها معنى عقلي انتزاعي فالقول بالتخصيص
كما هو المشهور ليس بصحيح ومن ههنا يستنبط ان ما زعمه بعض المحققين من المتأخرين ان الامور العامة كلها لا تكون جوهرا ولا عرضا
فهو كلام مردود انتهى **اقول** في هذا الكلام خدشة من وجوه اما اولا فبان المورد يمنع على القائل بالحالة ويقول لا نسلم الاحتياج
اليها لم لا يجوز ان يكفي الصورة فلا بد له من دليل فمنع كفاية الصورة وحدها وتجويز ان يكون للصورة خصوصية مع الحالة بدونها
لا يوجد الانكشاف قول خارج عن قانون المناظرة فان المنع لا يكفي ولا ينفع في الايراد الا اذا ورد الدليل على اثبات المدعى
والتجويز والاحالة الى الوجدان لا يقبله الوجدان واما ثانيا فبان اختيار انها من الصفات الانتزاعية توجيه الكلام بما لا يرضى قائله
واما ثالثا فبان المورد لم يورد بان الانتزاعيات ليست بداخلة تحت مقولة من المقولات حتى يرد عليه ان الصحيح انها ايضا داخلة
تحت بعض المقولات وانما قال المورد انه ان كانت الحالة التي هو علم حقيقة انتزاعية لا يكون كيفا حقيقة مع ان العلم من مقولة الكيف
وهو قول حق واما رابعا فبان قوله ومن ههنا يستنبط الخ لا يستنبط منه ان ما ذهب اليه بعض المحققين من المتأخرين من ان الامور العامة
كلها لا تكون جوهرا ولا عرضا مبني على ان الامور العامة انتزاعيات والانتزاعيات ليست بداخلة تحت المقولة ولا يخفى على من نظر كلامه
واطلع على مرامه ان المورد انما قال ذلك لانهم عرفوا الامور العامة بما لا يختص بقسم من اقسام الموجود فيتبادر منه ان الامور
العامة احوال للواجب والجوهر والعرض ومحمولات عليها الا انها موضوعات لها وقد صرح به في حواشي شرح المواقف فانظر فيها وفي
حواشيها هذا ما خطر بالبال والله اعلم بحقيقة الحال ثم الحاصل ان المذهب المنصور هو كون العلم من مقولة الكيف وانه الصورة
الحاصلة دون الحالة الادراكية فانه لم يثبت بعد دليل قوي على اثباتها ودعوى البداهة لا يلتفت اليها فلذلك عرفه الشارح
البارع بانه الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل فان قلت لا يشمل العلم بالكليات المرتسمة في العقل قلت عند ههنا اعم فتأمل
ثم العقل يطلق على معنيين احدهما الجوهر المجرد المتعلق بالبدن تعلق التدبير وثانيهما الجوهر المتعلق تعلق التأثير فان اريد الاول
لا يشتمل ح الحصولي القديم والحضوري ويكون مبنيا على ما اشتهر من اختصاص التصور والتصديق بالحصولي الحادث
واختاره الفاضل البهاري في بعض حواشيه **اقول** يلزم عليه ان لا يشمل علم العقول لحوادث اليومية الذي يكون بحصول
الصورة فانه حصولي حادث بالنسبة الا ان يقال بالمعية الدهرية وكون علمها ايضا قديما وان اريد الثاني لا يشتمل علم الواجب
وعلم العقل بالمعنى الاول فلا بد ان يراد المعنى الاعم ثم **اقول** ان التشقيق انما يجري في كلامهم واما في كلام الشارح فلا يجري الشق
الاول لان التصور والتصديق عنده يوجدان في الحادث والقديم ايضا كعلم العقول قد حققه في الحواشي القديمة فاجرا فيها كما صدر
منه ١٢

لنفس الوجود ولنفس الماهية فانشاءان بالتبع وعند الاشراقيين اثر الجعل نفس الماهية والوجود والنسبة انشاءان بالتبع وأورد
كل واحد على مدعاه ولكل وجهة هو مولاه والحق الذي اختاره ارباب التحقيق هو الجعل البسيط والايمان به نعم التصديق اذا عرفت هذا
فاعلم ان الناظرين في كلام المصنف حملوا الجعل الواقع فيه على الجعل المؤلف لكونه متعديا فيه الى مفعولين واقول يمكن الحمل على
الجعل البسيط ويقال ان جعل بمعنى خلق ومفعوله هو التوفيق ولنا متعلق بجعل واللام للانتفاع فالمعنى خلق لانتفاعنا التوفيق
وخير رفيق بالرفع خبر مبتدأ محذوف اي هو خير رفيق وهو اشارة الى وجه الانتفاع ثم هذا توجيه لطيف ينبغي ان يحمل كلامه عليه
ليكون اشارة الى الجعل البسيط الذي هو الحق قوله وقوله لنا الظاهر فيه اه تفصيل المقام بحيث يبطل الشقوق المبطلة ويثبت
المرام ان في قوله لنا احتمالات الاحتمال الاول ان يتعلق برفيق وهذا ظاهر من حيث المعنى وبعيد من حيث اللفظ اما كونه ظاهرا
بحسب المعنى فلان الظاهر ان المقصود جعل التوفيق رفيقا لنا لان المقام مقام الحمد ومعلوم ان الحمد على النعم التي تصل الينا يكون
اقوى من الحمد الذي لا يكون كذلك اما ان اللفظ لا يساعده فلانه يلزم حينئذ تقديم معمول المضاف اليه الذي هو الرفيق على
المضاف وهو غير جائز الا ان يقال الظرف يتوسع فيه ما لا يتوسع في غيره فيجوز فيه التقديم الاحتمال الثاني ان يتعلق بجعل وهو
باطل لان خيرية الرفيق لازم لمفهوم التوفيق عرفا وشرعا فيلزم تخلل الجعل بينه وبينه والجعل بين الشيء ولوازمه ممتنع
كما انه بين الذات والذاتيات ممتنع وذلك لان الجعل انما يكون بين الجائزات وما هو ضروري الثبوت للشيء لا يتعلق الجعل به
والا يلزم ان لا يكون ضروري الثبوت فلا يقال ان الجاعل جعل الانسان حيوانا ناطقا بل الجاعل اخرج الانسان من العدم الى الوجود
وجعله موجودا بنفسه وهو بنفسه حيوان ناطق ولتطلب تفصيل هذا المبحث من المقدسيات تحقيق صناعة الميزان فان قلت هذا الوجه
يقتضي ان لا يصح تعلق لنا بجعل فكيف قال الشارح انه تركيب ثابت معناه باطل قلت تقرير هذا الوجه بهذا الوجه اولى من تقرير المحقق المروج
بان الخير معتبر في مفهوم التوفيق فيلزم تخلل الجعل بين الشيء وذاتياته وان حمل التركيب على معناه الحقيقي فله وجهان احدهما انه يلزم
حين تعلق لنا بجعل خلاف المقصود وهو الحمد بازاء النعم ورفاقة التوفيق لنا كما مر فكان ركيكا وثانيهما انه يلزم حينئذ كون فعل الله
تعالى معللا بالغرض فان اللام للغرض وافعاله تعالى مبرءة من الغاية بمعنى الغرض الا ان يقال ان اللام للانتفاع كما في قوله تعالى
جعل لكم الارض فراشا ولافعاله تعالى منافع وغايات لا تعد ولا تحصى الاحتمال الثالث ان يتعلق بالتوفيق وهو ايضا ركيك
لان خيرية الرفاقة لما كانت من لوازم التوفيق كانت من لوازم التوفيق لنا ايضا فيلزم المجعولية الذاتية الاحتمال الرابع ان
يتعلق بالخير وهو صحيح بحسب المعنى ركيك بحسب اللفظ اما صحته بحسب المعنى فلانه لا يلزم حينئذ المجعولية الذاتية لان كون خير رفيق من لوازم
التوفيق لا يستلزم ان يكون خيرا لنا ايضا من لوازمه كما بينه القاضي الكوفاموي رح في حواشيه على الحواشي الزاهدية من امتناع
تعلقه بالخير بحسب المعنى مستدلا بان ثبوت الذاتيات يكون لنفسها لا للغير لان جعل الانسان ناطقا للغير الانسان باطل
فمبني على ما اقول ان اللام يجوز ان يكون للانتفاع فيلزم ثبوت الذاتيات للذات واللوازم لها لانتفاع الغير ولا عائبة
فيه فان جعل الانسان ناطقا لانتفاع الغير ليس بباطل واما ركاكته لفظا فليس لما قال القاضي المدراسي من انه يمتنع تقديم معمول
اسم التفضيل عليه فانه انما يستقيم اذا اخذ الخير اسم التفضيل ان خذ ما يقابل الشر فكلا بل بالنظر الى الاتصال المعنوي
بين المضاف والمضاف اليه بحيث يرى كانه لفظ واحد الاحتمال الخامس ان يتعلق بمحذوف فيكون ظرفا مستقرا

واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى لانه لو اريد ههنا الايصال لناقض آخر الكلام اوله اذ لا يتصور الضلال بعد الوصول الى الحق
فلا يصح قوله تعالى فاستحبوا العمى على الهدى اه اورد عليه بانه يمكن الضلال بعد الوصول الى الحق بسبب الارتداد واجيب عنه بان المراد
لا يتصور الضلال بعد الوصول الكامل الى الحق فمن ارتد ما وصل وصولا كاملا الى الحق ورده بانه باطل فان بعض الكاملين قد ارتد وقد وقع
لقد ابدانا سمعت ان بعض من حضر بخدمة النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم وتشرف برؤيته ارتد بعد ارتحاله صلى الله عليه وعلى آله وسلم
وبعضهم اجاب عن الايراد بان المراد انه لا يتصور الضلال بعد الوصول الى الحق في حق ثمود فانه لم ينقل ان احدا من قوم صالح على نبينا
وعليه الصلوة والسلام ارتد بعد ما آمن منهم ولما رأى الشارح البارع ان هذا البحث انما هو بسبب قوله فاستحبوا العمى على الهدى
في مادة النقض مع ان النقض يتم بدونه حذف فاستحبوا العمى على الهدى واختار الهدى على العمى وجعل مادة النقض قوله
واما ثمود فهديناهم فحسب وتقريره ان الهداية لو كانت بمعنى الايصال يكون المعنى اما ثمود فاوصلناهم مع ان قوم صالح
لم يؤمنوا بنبيهم فيلزم كذب هذا القول فان قلت لا شك ان بعضهم آمنوا به قلت نعم لكن المراد من هذا المقام من سواهم
بقرينة قوله تعالى بعده في شانهم فاخذتهم صاعقة العذاب الهون بما كانوا يكسبون الآية اقول فلله در الشارح حيث اورد
النقض بما يخلو عن القيل والقال ولا يفضي الى الجدال وما اغفل ناظري كلامه قد استحبوا العمى على الهدى فكتبوا اتبعوا
واتبعوا الهدى فقال الفاضل اليزدي وجه الانتقاض ان الهداية اذا كانت بمعنى الايصال يستلزم الوصول لا محالة فكيف
يتصور الضلال بعد الوصول الى الحق وفيه بحث اما اولا فلجواز ان يقع الضلال بعد الوصول الى الحق باغواء من الشيطان
واما ثانيا فلان المستلزم للوصول بالفعل هو الايصال بالفعل ولم لا يجوز ان يراد الايصال بالقوة فلا يتجه الاشكال انتهى اقول فيه بحث
اما اولا فلان تقرير الانتقاض يتم بدون قوله انه لا يتصور الضلال بعد الوصول الى الحق اما فهم ان الشارح لم حذف قوله فاستحبوا العمى
على الهدى من مادة النقض واما ثانيا فلان قوله اما اولا ان كان ايرادا على الشارح فهو ايراد لا ورود له لما عرفت وان كان
ايرادا على تقريره نفسه فلا يضر الا نفسه واما ثالثا فلان ابداع احتمال ان يراد بالايصال الايصال بالقوة عجيب جدا وقد مر تحقيقه
وقال بعض الافاضل انت تعلم ان المناقشة في امتناع حمل هذه الآية على هذا المعنى مجالا بان يقال معناه واما ثمود فاوصلناهم الى الطريق
فتركوه وارتدوا انتهى اقول لقد قف شعري مما تكلم به فان معاني القرآن واحوال نزول آياتها واخبار القصص الماضية لا دخل للعقول
فيها فكانه لم ينتبه لغلطه فتفكر واحفظ هذا التعليق لعلك لا تجده في غير هذا التعليق قوله واحتمال التجوز مشترك ههنا احتمالات اربعة الاول الاشتراك
اللفظي الثاني الاشتراك المعنوي الثالث التجوز في المعنى الاول الرابع التجوز في المعنى الثاني وقد تقرر ان اللفظ اذا دار بين الحقيقة
والمجاز والاشتراك يحمل على الاول فسقط الاحتمالان وبقي احتمال التجوز مشتركا فاذا اجيب عن النقض الوارد بالآية الثانية بانه اريد ههنا المعنى
الثاني مجازا اجيب عن النقض الوارد بالآية الاولى على القرينة الثانية ايضا بانه اريد ههنا المعنى الاول مجازا فلا يفيد دعوى المجاز قوله
مجال قال الشارح في الحاشية يمكن ان يقال ان الهداية في قوله تعالى انك لا تهدي بمعنى الدلالة على ما يوصل بمعنى انك لا تتمكن من ارائة
الطريق لكل من احببت بل انما يمكنك الدلالة لمن اردنا انتهى فان قلت هذه المناقشة مبنية على ان المراد من الهداية التمكن من ارائة
الطريق لكل من احببت وما ادى عليه قول الشارح بمعنى انك لا تتمكن وهو معنى مجازي وقد مر ان احتمال التجوز مشترك فكيف تقبل
هذه المناقشة في امتناع حمل الآية الاولى على المعنى الثاني ايضا وانما الكلام في المعنى الحقيقي قلت الهداية ههنا اخذت على معناها

ونفيت مبالغة كما في قوله تعالى وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى فليس ههنا اخذ المجاز حتى يرد ما اورد والشارح لم يقل بان معنى
انك لا تهدي لا تمكن بل صرح بان معنى لا تهدي هو الدلالة على ما يوصل واما قوله بمعنى انك لا تمكن فليس بيانا لمعناه بل هو بيان لحاصل
معناه فان قلت يلزم على هذا الحاصل عدم افادة التخصيص بمن احببت فائدة لان عدم تمكن النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم ارادة
الطريق شامل لجميع اهل الدعوة فما وجه تخصيص من احببت قلت هب لكن التخصيص انما وقع بسبب ان هذه نزلت في شان ابي طالب
كما في تفسير ابي السعود الرومي انه لما حضره الوفاة جاء رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم وقال يا عم قل لا اله الا الله احاج بها
عند الله تعالى قال يا ابن اخي قد علمت انك لصادق ولكني اكره ان يقال بعد موتي فزع من الموت وسوف اموت على ملة
اشياخي عبد المطلب وهاشم وعبد مناف فحزن رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم حزنا شديدا ونزلت هذه الآية تسلية له
فلما كان المورد خاصا خص من احبه **قوله** فتامل **اقول** يمكن ان يكون اشارة الى تامل وجوه المناقشة فانه يمكن تقريرها بوجوه
احدها ما ذكره الشارح في المنهية وقد عرفت ما عليه وما له وثانيها ان في قوله تعالى انك لا تهدي من احببت ذكر العام وارادة الخاص فان
ارادة الطريق عام فالمنفي هو الايصال واستعمال العام في الخاص من حيث انه مصداق لذلك العام مع قطع النظر عن خصوصيته الخاص حقيقة
مثلا اطلاق الانسان على زيد من حيث انه انسان مع عزل النظر عن خصوصياته حقيقة نعم لو اطلق الانسان واريد به زيد من حيث
الخصوصية يكون مجازا وقد صرح به المصنف في شرح التلخيص وثالثها ان المنفي مطلق الدلالة الذي ينتفي بانتفاء فرد لا الدلالة المطلقة
فيصح انتفاء الدلالة بمعنى ارادة الطريق باعتبار فرد واحد وهو الدلالة الموصلة ورابعها ما اورده بعض الافاضل من انه يجوز ان يكون معنى
الآية انك لا تقدر على الدلالة على ما يوصل الى المطلوب لجميع امتك التي تثبت محبتك ايا ما بل لبعضهم الذين اردنا وهم الطريق بلا واسطة
وهم الحاضرون فقط وذلك لان المتبادر من الدلالة على ما يوصل ارادة الطريق بعينه بلا واسطة ولا يخفى انه لم يقع من النبي صلى الله
عليه وعلى آله وسلم بلا واسطة الا بالنسبة الى الحاضرين وهذا معنى لطيف دقيق بالتامل حقيق **اقول** قد تاملته فوجدته سخيفا حقيقا بالرد فانه
مخالف لشان نزول الآية المذكورة وهو في شان ابي طالب لانه يفيد ثبوت الهداية للحاضرين فتامل بالتامل الدقيق **قوله** فافهم **اقول**
اشارة الى ان ما ذكره المصنف رح في حاشية الكشاف مخالف لما نقل الجوهري في الصحاح من ان الهداية تتعدى بنفسها في لغة الحجاز
وتتعدى بالحرف في غيرها حيث قال فيه هديته الطريق اي عرفته هذه لغة الحجاز وغيرهم يقولون هديته الى الطريق حكاها الاخفش انتهى
فانه يلزم عليه ان لا يكون معنى الهداية في لغة الحجاز الا الايصال وايضا هو مخالف لما يدل عليه عبارة صاحب الكشاف حيث قال في
تفسير قوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم هدى اصله ان يتعدى باللام او بالى كقوله تعالى ان هذا القرآن يهدي للتي هي اقوم وانك
لتهدي الى صراط مستقيم فعومل معاملة اختار في قوله تعالى واختار موسى قومه قال السيد الشريف رح في حاشيته فيه اشعار بانه لا فرق
بين المتعدي بنفسه والمتعدي بالحرف ومع قطع النظر عن المخالفة هذه المحاكمة في نفسها ايضا ليست بشيء لان الخلاف انما هو في المعنى اللغوي
ويعلم من مراجعة كتب اللغة انه ليس معناها الا الارادة ويدل عليه ما قال المصنف في شرح المقاصد ان المعنى الثاني
مما اخترعه بعض المعتزلة **وعندي** طريق ذوقي آخر وهو ان يقال ان قوله فافهم مرتبط بقوله قوله سواء الطريق الذي بعده
يعني افهم قول المصنف سواء الطريق وهذا اشارة الى دفع ايراد يرد في هذا المقام بسبب المحاكمة تقريره ان المحاكمة تقتضي ان
يكون الهداية بمعنى الايصال اذا كانت متعدية بنفسها وفي قول المصنف هدانا سواء الطريق كذلك فيكون معناه اوصلنا الى المطلوب

[illegible]

مع انه ليس كذلك فان المطلوب هو الجنة وهم تحقق في الماضي وتقرير الدفع ان هذه الشبهة ليست بشيء لان الايصال انما يكون الى ما هو مفعول للهداية وهو في هذا المقام الطريق المستوي ولا شك ان الله تعالى اوصلنا وهدانا الطريق المستوي فيه وصولنا الى الجنة لا يضر قال سواء الطريق فيه احتمالات الاول ان يكون السواء بمعنى الاستواء فهو اسم مصدر ويؤخذ الاستواء بمعنى المستوي ويكون اضافة الصفة الى الموصوف صرح به في الدر المصون في تفسير قوله تعالى سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم الثاني ان يفسر السواء بالمستوي ابتداء كما فسر الزمخشري به قوله تعالى سواء للسائلين الثالث ان يكون السواء بمعنى الوسط فانه معنى لغوي كما في الصحاح فالمعنى هدانا وسط الطريق ويكون كناية عن الطريق المستوي الرابع ان يكون السواء بمعنى الاستواء فوصفت به الطريق مبالغة وعلى كل احتمال يمكن حمل تفسير الشارح البارع بقوله اي الطريق المستوي وانما اورد والتفسير الثاني اشارة الى ان المراد من الطريق المستوي طريق الذين انعم الله عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين اقول وفيه رمز لطيف الى ان الله تعالى قد اجاب دعائنا في سورة الفاتحة بقولنا اهدنا الصراط المستقيم فالحكاية تدل على ذلك قوله والمراد به نفس الامر عموما فيه بحث لان منها ما لا يقدر على تحصيله ومنها بعض الاحكام الغيبية وغيرها فالهداية على وجه العموم لا تمكن والجواب عنه ان المراد بالعموم مرتبة مطلق الشيء على طريق موضوع المهملة القدمائية فخروج بعض الاحكام لا يضر العمومية سلمنا ان المراد به العموم المطلق فنقول ان هذا الحكم وقع مبالغة قوله لكن الاول انسب لانه مناسب لقسمي الكتاب المنطق والكلام وهذا هو مراد من قال لحصول البراعة الظاهرة بالنسبة الى قسميه فلا يرد عليه ما قيل من انه لا اثر لبراعة الاستهلال ههنا لانه لم يرد من البراعة براعة الاستهلال والا لم يحتج الى قوله بالنسبة الى قسمي الكتاب بل اراد بالبراعة المناسبة قال وجعل لنا التوفيق خير رفيق ههنا تفتيشات التفتيش الاول كل ممكن محتاج الى الجعل لان الوجود هو ثبوت الشيء بنفسه ووقوعه في اي ظرف كان ومصداقه في الواجب نفس ذاته لانه موجود بذاته لا يفتقر الى الجعل فان مصداق حمل الوجود عليه هو نفس ذاته بدون لحاظ امر آخر والا فيكون معرى عن الوجود في مرتبة ذاته فيجوز عروض العدم له من حيث الذات وهو ينافي الوجوب بالذات فلما كانت بنفسها منشأ الانتزاع منها لانها متقررة بذاتها لم يحتج الى الجعل وهذا معنى قولهم ان وجود الواجب عين الواجب ولا تظنن ان الوجود المصدري الانتزاعي هو عين الواجب فان القول به لبعيد فالواجب بذاته وجود وموجود وعلم وعالم وهكذا جميع الصفات لان الآثار التي تصدر عن الذات والصفات في الممكنات تصدر عن ذات الواجب فقط فان ذاته كافية لكونها منشأ لانتزاع الصفات الانتزاعية ولصدور الآثار منها وهذا معنى ما قالوا ان صفاته تعالى عين ذاته تعالى بخلاف الجائزات فانها لما لم تكن مصداق حمل الوجود عليها بل لا بد من حيثية استنادها الى الجاعل فان الممكنات كلها متساوية الاقدام في سلك الوجود والعدم احتاجت الى الجاعل في ثبوت الصفات التي منها الوجود وغيره التفتيش الثاني اختلف في علة الجعل في الممكنات فقيل هو حدوث الممكن وقيل غير ذلك والحق ان المحوج الى الجعل هو الامكان الذي هو تساوي الطرفين ويطلب تفصيل هذا المقام من المحصل للامام التفتيش الثالث ان الامكان اما كيفية لنسبة الوجود والعدم الى ذات الممكن بالتساوي بهما كما ذهب اليه المشاؤن او كنفس الماهية بناء على ان الممكن هو نفس الماهية مع عزل النظر عن الوجود كما ذهب اليه الاشراقيون او كنفس الوجود كما اختاره الصدر الشيرازي فاختلفوا في اثر الجعل بالذات فعند الشيرازي اثر الجعل بالذات هو الوجود واما نفس الماهية ونسبة الوجود اليه فاثران بالتبع وعند المشائين اثر الجعل مفادا الهيأة التركيبية واما

المراد به مولانا صدر الدين الشيرازي معاصر الشارح ١٢ منه رحمه الله

نفس الوجود ونفس الماهية فاثران بالتبع وعند الاشراقيين اثر الجعل نفس الماهية والوجود وغيره اثران بالتبع وادركل ولا
على دعاه وكلام بجهولة ومحقق الذي اختاره ارباب التحقيق هو الجعل البسيط والايمان به نعم التصديق اذا عرفت هذا فاعلم
ان الناظرين في كلام المصنف حملوا الجعل الواقع فيه على الجعل المؤلف لكونه متعديا فيه الى مفعولين و**اقول** يمكن الحمل على
الجعل البسيط بان يقال ان جعل بمعنى خلق ومفعوله هو التوفيق ولنا متعلق بجعل واللام للانتفاع فالمعنى خلق لانتفاعنا التوفيق
وخير رفيق بالرفع خبر مبتدأ محذوف اي هو خير رفيق وهذا اشارة الى وجه الانتفاع وهذا توجيه لطيف ينبغي ان يحمل كلامه عليه ليكون
اشارة الى الجعل البسيط الذي هو الحق **قوله** وقوله لنا الظاهر فيه آه تفصيل المقام بحيث يبطل الشقوق المبطلة ويثبت المرام ان
في قوله لنا احتمالات الاحتمال الاول ان يتعلق برفيق وهذا ظاهر من حيث المعنى وبعيد من حيث اللفظ اما كونه ظاهرا بحسب المعنى
فلان الظاهر ان المقصود جعل التوفيق رفيقا لنا لان المقام مقام الحمد ومعلوم ان الحمد على النعم التي تصل اليه يكون اقوى
من الحمد الذي لا يكون كذلك واما ان اللفظ لا يساعده فلانه يلزم حينئذ تقديم معمول المضاف اليه الذي هو الرفيق على
المضاف وهو غير جائز الا ان يقال الظرف يتوسع فيه ما لا يتوسع في غيره فيجوز فيه التقديم الاحتمال الثاني ان يتعلق
بجعل وهو باطل لان خيرية الرفيق لازم لمفهوم التوفيق عرفا وشرعا فيلزم تخلل الجعل بينه وبينه والجعل بين الشيء ولوازمه
ممتنع كما انه بين الذات والذاتيات ممتنع وذلك لان الجعل انما يكون بين المتغايرات وما هو ضروري الثبوت للشيء لا يتخلل الجعل به
وما لا يلزم ان لا يكون ضروري الثبوت فلا يقال ان الجاعل جعل الانسان حيوانا ناطقا بل الجاعل اخرج الانسان من العدم الى
الوجود وجعله موجودا بنفسه وهو بنفسه حيوان ناطق ويطلب تفصيل هذا البحث من التعليقات لمحقق صناعة الميزان فان قلت هذا
الوجه يقتضي ان لا يصح تعلق لنا بجعل فكيف قال الشارح انه ركيك قلت معناه باطل وتقريره هذا الوجه بهذا الوجه اولى من تقرير المحقق
الهروي رح بان الخير معتبر في مفهوم التوفيق فيلزم تخلل الجعل بين الشيء وذاتياته وان حمل الركيك على معناه الحقيقي فله وجهان احدهما انه
يلزم حينئذ تعلق لنا بجعل خلاف المقصود وهو الحمد بازاء النعم ورفاقة التوفيق لنا كما مر فكان ركيكا وثانيهما انه يلزم كون فعل الله تعالى
معللا بالغرض فان اللام للغرض وافعاله تعالى مبرأة من الغاية بمعنى الغرض الا ان يقال ان اللام للانتفاع كما في قوله تعالى الذي جعل
لكم الارض فراشا ولا افعال الله تعالى منافع وغايات لا تعد ولا تحصى الاحتمال الثالث ان يتعلق بالتوفيق وهو ايضا ركيك لان خيرية
الرفاقة لما كانت من لوازم التوفيق كانت من لوازم التوفيق لنا ايضا فيلزم المجعولية الذاتية الاحتمال الرابع ان يتعلق بالخير وهو
صحيح بحسب المعنى ركيك بحسب اللفظ اما صحته بحسب المعنى فلانه لا يلزم المجعولية الذاتية لان كون خير رفيق من لوازم التوفيق
لا يستلزم ان يكون خيرا لنا ايضا من لوازمه وما نقل القاضي الكوفاموي رح في حواشيه على الحواشي الزاهدية من امتناع
تعلقه بالخير بحسب المعنى مستدلا بان ثبوت الذاتيات يكون لنفسها لا للغير لان جعل الانسان ناطقا للغير لا لنفسه ليس بكلام
نفيه على ما **اقول** ان اللام يجوز ان يكون للانتفاع فيلزم ثبوت الذاتيات للذات واللوازم لها لانتفاع الغير ولا خباثة
فيه فان جعل الانسان ناطقا لانتفاع الغير ليس بباطل واما ركاكته لفظا فليس لما قال القاضي المدراسي من انه يمتنع تقديم
معمول اسم التفضيل عليه فانه انما يمتنع اذا اخذ الخير اسم التفضيل وان اخذ بما يقابل الشر فلا بل بالنظر الى الاتصال المعنوي
بين المضاف والمضاف اليه بحيث يرى كانه لفظ واحد الاحتمال الخامس ان يتعلق بمحذوف فيكون ظرفا مستقرا

قوله لا امتناع لتقديم معمول المضاف اليه عليه اي على المضاف او المضاف اليه سواء كان متقدما على المضاف او متخللا بينهما
فان كل ذلك ممتنع قوله ولان المعمول لا يقع الا حيث يصح وقوع العامل فكما لا يصح وقوع رفيق مقدما على الخبر كذلك لا يجوز
تقدم لنا الذي هو معموله والنسخ ههنا مختلفة في بعضها بدون الواو وفي بعضها مع الواو وعلى كل تقدير ففي بعضها مع ثبوت
اليه في الدليل الاول وفي بعضها بدونه فالنسخ اربعة اقول والاولى ان يجعل كل منهما دليلا مستقلا ويختار نسخة الواو ومن
جعل الاول اولى فلم يتضح نظره ولم يتبصر ما هو الاولى قال والصلوة على من ارسله هدى الخ ههنا فوائد ننشط بها الاذهان ونوعيها
الآذان الفائدة الاولى انما شرع في الصلوة لامره صلى الله عليه وعلى آله وسلم بالابتداء بالصلوة وجعله الكلام الذي لا صلوة فيه
ممحوقا من كل بركة اقول وفيه رمز لطيف الى ان اللائق بحالنا ان نفصل الصلوة عليه بحمده تعالى فان الله تعالى قد قرن اسمه
المبارك باسمه المبارك في كلمة الشهادة وفي الاذان وفي امر الاطاعة بقوله قل اطيعوا الله واطيعوا الرسول وشغل بانزال الصلوات
على النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم فما لنا ان لا نشتغل بذكره وصلوته مع كوننا محتاجين اليه في الامور كلها عاجلها وآجلها الفائدة الثانية
ان الصلوة من الله رحمة ومن المؤمنين دعاء ومن الملائكة استغفار ومن الوحوش والطيور تسبيح قال العلامة العيني في البناية
شرح الهداية ومعناه الشرعي في حق النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم اللهم عظمه في الدنيا باعلاء كلمته وابقاء شريعته وفي الآخرة برفع
درجته وتشفيعه في امته هكذا سمعت من العلماء الكبار واما في حق غيره من الانبياء فمعناها ما ذكر انتهى الفائدة الثالثة ان الصلوة الواقعة
في المتن فيها احتمالان احدهما ان تضاف الى الله تعالى فيكون معناه والصلوة من الله على من ارسله فان قلت لا يحصل حينئذ الامتثال
بامر المالك ذي الجلال لان الله تعالى يأمرنا بان نصلي عليه والمصنف رح يحيل الصلوة عليه ويقول الصلوة من الله عليه وهذه هي الشبهة
التي ترد على صيغ الصلوة وكلماتها مثل اللهم صل على محمد وآله وغيره قلت لما امرنا الله تعالى بان نصلي عليه رأينا انا لا نقدر على
الصلوة عليه فان مكارم اخلاقه صلى الله عليه وعلى آله وسلم لا نهاية لها وبحار فضله لا طرف لها فلا نقدر على ان نصلي عليه بازائه
فعجزنا عن ذلك ودعونا الله تعالى بان يصلي عليه فهذا رتبة فوق رتبة الامتثال وثانيهما ان تضاف الى المؤمنين ففيه
امتثال صريح فان قلت الصلوة من المؤمنين دعاء فكأنه قال والدعاء من المؤمنين على من ارسله والدعاء اذا تعدى بعلى
يفيد معنى الضرر فلا يناسب هذا الكلام هذا المقام قلت قد صرحوا بانه لا يجب في الترادف قيام كل من المترادفين في كل
موضع مقام الآخر وان كانا من لغة واحدة فان صحة الضم من العوارض فيجوز ان يكون مع احدهما خصوصية مجوزة ومع
الآخر خصوصية مانعة الفائدة الرابعة لم يعقب الصلوة بالتسليم مع ورود وسلموا بعد صلوا ففيه اشارتان الاشارة الاولى
انه يكفي للامتثال الصلوة ولا يجب التسليم على ما هو رأي البعض الاشارة الثانية ان التسليم في الآية بمعنى الانقياد على ما
فسره به بعض المفسرين وليس المراد التسليم الفائدة الخامسة ان في قوله من ارسله احتمالين الاول ان يعم ليشمل جميع الانبياء
ويكون مخصوص البعض لان كلمة من تعم الانس الرجال منهم والنساء والجن والملائكة مع ان الجمهور اتفقوا على ان الملك
والجن ما كان نبي ولا رسول منهم [illegible] وانه يشترط للنبوة الرجولية الثاني ان يراد به النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم وانه الظاهر
بل الاظهر فعلى الاحتمال الثاني [illegible] بالصلوة على الآل والاصحاب والمتبادر الى الذهن فليحمل الكلام عليه الفائدة السادسة
انه ترك ذكر المرسل اليه تنبيها اشارة الى ان رسالته صلى الله عليه وعلى آله وسلم عامة لكل ما يصح الرسالة اليه فهو مبعوث

الى الناس كافة ولم يبعث نبي قبله كذلك واما نوح على نبينا وعليه الصلوة والسلام فانما صارت نبوته عامة بعد الطوفان لانه لم يبق نوح على وجه الارض الا من آمن به والبليس عليه اللعنة فعمت نبوته بهذا السبب والا فهو ايضا مخصوص البعثة ذكره العلامة السيوطي في التوشيح شرح صحيح البخاري ولو سلمنا ان نبوته كانت عامة مطلقا فنقول انما كان ذلك ما دام كان حيا ولم يبق ملته الى يوم الدين بخلاف نبينا صلى الله عليه وعلى آله وسلم فان نبوته عمت زمانا ايضا وشملت بعثته الملائكة ايضا ذكره العلامة ابن حجر في شرح الاربعين وشملت بعثته الجن ايضا قال البغوي في تفسير سورة الاحقاف ان النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم كان مبعوثا الى الجن والانس قال مقاتل لم يبعث نبي قبله الى الجن والانس انتهى ووعد من الشياطين قد اسلم لما لقي النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم وهو هامة بن هيم بن لاقيس بن ابليس فعلمه النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم سورة الواقعة والمرسلات وسورة النبا وكورت والكافرون والاخلاص والمعوذتين نقله العلامة احمد بن محمد الحنفي الحموي في حاشية الاشباه والنظائر عن القشيري واختلف في اسلام القرين من الجن انه بل اسلم بمعنى آمن او اسلم بمعنى اطاع كذا في المواهب اللدنية وظاهر بعض الاحاديث يدل على اسلامه فقد روي ليس احد منكم الا وله شيطان قالوا ولك يا رسول الله قال ولي الا ان الله تعالى اعانني عليه فاسلم الفائدة السابعة انهم اختلفوا في النبي والرسول فقالت المعتزلة انهما متساويان وذهب اليه ابن الهمام ايضا ورده ابن حجر المكي في شرح المنهاج بانه مخالف للاحاديث الصحيحة المروية في عدد الانبياء والرسل وقيل ان الرسول اعم وقيل النبي يعم وقيل متباينان ولكل وجهة ومسلك الفائدة الثامنة لم يذكر اسمه الشريف وابهمه بين اقتداء بابهام الله تعالى في قوله تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض منهم من كلم الله ورفع بعضهم درجات قال الزمخشري في هذا الابهام من تفخيم قدره واعلاء قدره ما لا يخفى لما فيه من الشهادة من انه العلم الذي لا يشتبه والمتميز الذي لا يلتبس الفائدة التاسعة ان قوله هدى ان كان مصدرا مبنيا للمفعول يكون معناه مهديا وح لا يرتبط الا بان يكون حالا منه او من ضمير متصل بارسل وان كان مصدرا مبنيا للفاعل او اسما للمصدر يمكن ان يكون حالا من فاعل ارسل ايضا لكن الظاهر المناسب للمقام هو ان يكون صفة للنبي عليه وعلى آله الصلوة والسلام فتفكر ولقد فصلت هذا المقام بتفصيل عجيب واكثره لا تجده في الزبر المتداولة في ايدي الانام فالحمد لله ذي الفضل والانعام **قوله** والظاهر انه اسم للحاصل بالمصدر ووجه ظهوره اما بالنسبة الى كونه مصدرا مبنيا للفاعل فهو ان الحمل مبالغة اولى ولذلك لم يذكر احتمال كونه مبنيا للمفعول واما بالنسبة الى كونه مصدرا اطلق عليه مبالغة فهو ان المصدر يحتمل كونه بمعنى اسم الفاعل بخلاف اسم المصدر فالمبالغة فيه اتم واكمل كذا قيل **قوله** اي بان يهتدي به وانما احتاج اليه لان الاهتداء لازم فتوصيف الرسول به لا يناسب المقام **قال** ونورا به الاقتداء يليق **اقول** ههنا لطائف اللطيفة الاولى ان قوله نورا فيه ثلث احتمالات الاول ان يكون بمعنى المنور اسم الفاعل وح يكون اشارة الى ان ذاته منورة للمشارق والمغارب ومزيلة لظلمة الكفر ولذلك اظلمت الدنيا عند موته صلى الله عليه وعلى آله وسلم وقد ورد انه خرج نور من آمنة واضاء ما بين المشارق والمغارب عند ولادته صلى الله عليه وعلى آله وسلم الثاني ان يكون بمعنى اسم المفعول فيكون اشارة الى انه تعالى جعله منورا الظاهر والباطن وقد ورد عن سيدنا البراء بن عازب انه خرج النبي صلى الله وعلى آله وسلم وعليه حلة حمراء ليلة البدر فكان جماله ازيد من جمال القمر ونوره ابهى ولنعم ما قيل ؎ خسف القمر بجماله * نطق الحجر بجلاله * عجز البشر بكماله * صلوا عليه وآله * الاحتمال الثالث ان يكون اشارة الى اسمه الشريف فانه عد من اسمائه النور كما في قوله تعالى قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين ومما يؤيده ان النبي صلى الله

عليه وعلى آله وسلم كان اذا مشى في الشمس والقمر لا يقع ظله على الارض لان الظل انما يكون لما فيه كثافة واما ذاته فكانت نورا من الراس
الى القدم اللطيفة الثانية ان تقديم به لمفيد الحصر فيكون اشارة الى ان ملته ناسخة للملل السابقين ودينه ماح للاديان السابقين فلا يليق
الاقتداء بعد بعثته الا به ولذلك صح ان عيسى على نبينا وعليه الصلوة والسلام يقتدي بالنبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم ويعمل على شريعته
عند نزوله من السماء قرب القيامة وهو نبي جليل اللطيفة الثالثة ان غلب عليك الوهم بان الاقتداء به يجب فكيف يصح قوله يليق اجيبه
بان المراد بالاقتداء ههنا المتابعة في الاقوال وجميع الافعال ولا يخفى ان اطاعة الاقوال والافعال التي لا تكون طبيعية له
ولا عادية له ولا مخصوصة به واجبة واما الاقتداء بجميع افعاله والتحلي بجميع صفاته فهو مما يليق بنا لانه كمال لنا ولذلك كان ابن
عمر رضي الله عنهما يفتش موضع بول النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم فيبول هناك وهكذا جميع الافعال وكان محمد بن اسلم
لا يأكل البطيخ ويقول سمعت ان النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم اكل البطيخ ولم ينقل كيفية اكله فاخاف ان اكل خلاف
اكله فاخالفه وهكذا كان حال الصحابة والاخيار وهذا كله من غاية الاتباع وسبب للدخول في زمرة الابرار اللهم اجعلنا منهم
قوله فافهم اشارة الى وجه عدم تعلقه بيليق وقد وجه بوجوه منها انه لو تعلق بيليق لم يصح تقديمه على الاقتداء لان يليق خبر ولا يمكن
تقديمه على المبتدأ فلا يتقدم معموله عليه لما عرفت من ان المعمول لا يقع الاحيث يصح وقوع العامل وفيه انه لو تعلق بالاقتداء
لم يصح تقديمه عليه ايضا لان معمول المصدر لا يتقدم عليه فما اجيب عنه بان الظرف مما يتوسع فيه اجيب عن الاول بمثل ذلك
ومنها ان المناسب للمقام ثبوت حصر الاقتداء فيه وانما يحصل اذا تعلق بالاقتداء فلا يليق تعلقه بيليق ومنها ان الاقتداء يليق
تعلق به لقربه والبعيد تعلقه بيليق لبعده ومنها ان الاقتداء به يليق بنا لانه كمال لنا **قال** وعلى آله واصحابه الذين سعدوا
في مناهج الصدق بالتصديق ههنا فوائد لا بد من ذكرها الفائدة الاولى **اقول** انما اعاد ذكر الجار بوجهين الاول الاتباع
بما وقع في صلوة الصلوة بتصريح لفظ على الثاني الرد على الشيعة حيث زعموا انه يكره الفصل بين النبي صلى الله عليه وعلى آله
وسلم وبين آله بلفظ على واستندوا بما روي عن النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم من فصل بيني وبين آلي بعلي لم ينل شفاعتي
ولاهل السنة والجماعة جوابات شتى فيه منها انه لم يثبت عندنا هذا الحديث باسناد قوي واليه اشار الشارح البارع في الحواشي
القديمة حيث قال الشيعة يكرهون الفصل لحديث ينقلونه في ذلك انتهى ومنها انه سلمنا صحة الحديث فالمكتوب بصورة
على ليس حرفا بل هو اسم لعلي كرم الله وجهه والمعنى من فصل بيني وبين آلي بعلي رضي بان لم يدخله في آلي لم ينل شفاعتي
ومنها انه سلمنا انه حرف فنقول ان معناه من فصل بيني وبين آلي بحرف على بان ادخله على اسمي فصلى علي ولم يدخله على
اسم آلي فلم يصل عليهم لم ينل شفاعتي الفائدة الثانية الآل فيه خمسة مذاهب احدها ان الآل من يحرم على النبي صلى الله عليه
وعلى آله وسلم واباه اب الى غالب بن فهر وثانيها ان الآل ذرية النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم وازواجه وثالثها ما ذهب
اليه ابو حنيفة رح من انه بنو هاشم فقط واختاره لبعض المالكية ورابعها ما ذهب اليه الشافعي من انه بنو هاشم والمطلب
وخامسها ان الآل بمعنى الاتباع ونقله النووي وغيره وقال الشارح البارع في منهية على شرح هياكل النور ان آل الشخص
من يؤل اليه قال النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم من يؤل اليه نسبا وهم الذين حرمت عليهم الصدقة او نسبة صورية وهم
العلماء المتشرعون او حقيقية وهم الاولياء والحكماء المتألهون ومن اجتمع فيه النسب فهو نور على نور انتهى اذا عرفت هذا فاعلم

ان الآل المذكور في المتن يحتمل جميع الاحتمالات لكن الاولى ان يحمل على الاحتمال الخامس لانه المراد في اللهم صل على محمد وعلى آل محمد
على ما قيل ليفيد العموم فان قلت لو اريد من الآل اتباعه لما صح عطف الاصحاب على الآل ح لان الآل شامل لهم قلت تخصيص بعد التعميم
ليفيد التعظيم **اقول** من ههنا ظهر سقوط ما وقع عن بعض الشراح في شرح الكتاب ان عطف الاصحاب على الآل لا يناسب حمله على
هذا المعنى فلا يحمل الكلام عليه انتهى وان نظرت الى ان المصنف رح كان شافعي المذهب كان الاولى ان يحمل الآل الواقع في كلامه
على بني هاشم والمطلب وان نظرت الى انه كان يعمل في بعض الفروع بمذهب ابي حنيفة رح كان الاولى ان يحمل على بني هاشم فقط
الفائدة الثالثة انما يصلي على الاصحاب لانهم وزراء الدين كما روى البزار واحمد والطيالسي وابو نعيم عن ابن مسعود رض ان الله تعالى
نظر في قلوب العباد فاختار محمدا فبعثه برسالته ثم نظر في قلوب العباد فاختار له اصحابا فجعلهم وزراء نبيه فما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن وما رآه
المسلمون قبيحا فهو عند الله قبيح ومن ههنا ظهر ان ما رآه المسلمون حسنا الخ قول ابن مسعود لا قول النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم كما جرى على السنة
الفقهاء صرح به في الاشباه وقال العلائي لم اجده مرفوعا في شيء من كتب الحديث بعد طول البحث انتهى الفائدة الرابعة الظاهر ان المراد من الاضافة
الاستغراق فالمقصود الصلوة على جميع الاصحاب ففيه رد على الشيعة حيث يبغضون الشيخين ورد على الخوارج حيث يبغضون عليا رضي الله عنه
وعلى من يسب سيدنا معاوية رضي الله عنه وغيرهم من الفرق المبتدعة الضالة اللهم لا تجعلنا منهم الفائدة الخامسة ان اريد بالاصحاب
الاصحاب الاصطلاحية وهم الذين صحبوا النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم مع الايمان وماتوا عليه يكون قوله الذين سعدوا الخ صفة
كاشفة وان اريد الاصحاب اللغوية بمعنى من صاحب النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم يكون الصفة المذكورة احترازا عن الذين ارتدوا
بعد الوصول الى الحق بعد موت النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم كما يدل عليه ما روى البخاري عن عبد الله بن مسعود رض قال قال
رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم انا فرطكم على الحوض ليرفعن الي رجال منكم حتى اذا اهويت لاناولهم اختلجوا دوني فاقول اي رب اصحابي
فيقول لا تدري ما احدثوا بعدك انتهى الفائدة السادسة ان في قوله سعدوا بالتصديق تلويحا الى ان مدار السعادة التصديق بالجنان
ولا يدخل في الايمان غيره وفيه مذاهب ثمانية الاول ان الايمان معرفة الله تعالى الثاني معرفة الله ورسوله الثالث انه الاعمال المفروضة
الرابع انه اعمال الجوارح مطلقا الخامس انه اجراء كلمتي الشهادة السادس انه اقرار باللسان وتصديق بالجنان وعمل بالاركان السابع
انه اقرار باللسان وتصديق بالجنان الثامن انه تصديق بالجنان كذا قيل وما اختاره جمهور المحققين ومنهم الشيخ ابو منصور الماتريدي
ومعظم الاشاعرة هو المذهب الثامن والاقرار باللسان شرط لاجراء الاحكام صرح به علي القاري في ضوء المعالي شرح قصيدة بدء
الامالي فتفكر فان هذه الفوائد مما ادى اليها نظري وفكري ولم ار احدا سبقني بها قبلي وان نظرت الى بيانها اجدتها صدق قولي **قوله**
والباء للسببية فيكون المعنى الذين سعدوا بسبب الايمان بما جاء به النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم **اقول** عندي توجيه آخر وهو ان
المراد بالتصديق تصديق الصديق رضي الله عنه فالمعنى الاصحاب الذين سعدوا في مناهج الصدق بسبب تصديق الخليفة الاولى
سيدنا ابي بكر الصديق رضي الله عنه فانه اول من آمن من الاصحاب ومن آمن فآمن بعده وروي ان عليا اول من آمن
وروي ان خديجة اول من آمن وروي ان بلالا اول من آمن ووفق ابن بين هذه الروايات بان اول من آمن من الصبيان علي رض
واول من آمن من النساء خديجة رضي الله عنها واول من آمن من الغلمان بلال رضي الله عنه واول من آمن من الرجال
الصديق رضي الله عنه **قوله** ويحتمل الاستقرار يحمل الاستقرار على مذهب السيد الشريف حيث قال في حاشية الكشاف ان

الظرف المستقر يكون متعلقه مقدرا سواء كان عاما او خاصا باعتبار ان التلبس من افعال الخصوص وقد نقل عن المحقق في الحاشية القديمة
متعلق بالتحقيق ههنا هو التلبس ويحتمل الاستقرار على مذهب الجمهور ايضا من ان المستقر يكون متعلقه عاما واللغو خاصا فهذا باعتبار ان يجعل التلبس
من افعال العموم بناء على انه ما من فعل الا وهو متلبس بالغير وهو الحق فيكون كالكون ومع قطع النظر عنه نقول انه ليس مراده ان متعلقه
متلبس بخصوصه بل هو بيان لحاصل المعنى فيمكن ان يجعل متعلقه عاما غيره قوله والمعنى آه ويمكن ان يتعلق بالمحذوف ويكون صفة للحق
ويكون المعنى معارج الحق الثابت بالتحقيق قوله اشارة الى المرتب آه اعلم ان اصل هذا ان يشار به الى امر محسوس موجود في الخارج
عن المشاعر ولا يمكن ههنا حمله عليه لانه لا يخلو اما ان يكون الاشارة الى الالفاظ فقط او المعاني فقط او النقوش فقط او المركب من شيئين
منها او المركب من الثلثة ولا شيء منها بموجود في الخارج المحسوس اما الالفاظ فلا يشار اليها بهذا الا من حيث انها مترتبة مجتمعة
والالفاظ المترتبة لا وجود لها في الخارج عند الجمهور وعند الشارح البارع وان كان لها وجود لكن لا وجود لها حسا في الخارج
وسيجيء بيانه والمشار اليه لا يكون الا موجودا في الخارج المحسوس واما المعاني فلا وجود لها في الخارج اصلا وكذلك النقوش
وقس عليها المركب هذا اذا كانت الديباجة قبل التصنيف واما اذا كانت بعده ففي الالفاظ والمعاني كذلك نعم ح
يوجد النقوش في الخارج لكن لا غرض يتعلق بها حتى يشار اليها بهذا فالحاصل ان المقصود بالاشارة بهذا انما هو الالفاظ والمعاني او المركب
منها وشيء منها لا وجود له في الخارج وما لا وجود له في الخارج لا يشار اليه فلا يمكن ان يكون الاشارة ههنا حسية سواء كانت الديباجة قبل
التصنيف او بعده فالفرق بينهما غير ظاهر فلا بد ان يصار الى المجاز وله ثلث طرق الاول ان الالفاظ والمعاني المرتبة لها وجود خارجي
باعتبار الدال فان النقوش التي هي دالة عليها موجودة في الخارج وهذا القدر من الحضور يكفي لان يشار اليها بهذا الثاني انه لا يلزم وجود
المشار اليه في الخارج بجميع الاجزاء قبل الاشارة بل يكفي الوجود بحسب بعض الاجزاء ولا يخفى ان هذين الوجهين انما يستقيمان اذا كانت
الديباجة الحاقية وهو الظاهر من كلام المصنف في هذا الكتاب والا فلا الثالث ما ذكره الشارح من انه اشارة الى المرتب الحاضر
في الذهن سواء كانت الديباجة الحاقية او ابتدائية فالاشارة عقلية تنزيلا للمعقول بمنزلة المحسوس فان قلت كما انه لا وجود
للالفاظ المرتبة والمعاني كذلك في الخارج كذلك لا وجود لها في الذهن قلت ان اراد انه لا وجود لها في الذهن تفصيلا فمسلم لكنه
لا يضر وان اراد انه لا وجود لها مطلقا فممنوع بل لها وجود اجمالي في الذهن لو بوجه ذاتي او عرضي يتحد ذلك الوجه معه ذاتا او عرضا
قوله سواء كانت الديباجة بعد التصنيف او قبله اقول في تعميم احتمال الديباجة الالحاقية اشارة الى انه المرجح في كلام المصنف
بل هو المتيقن وانما عمم ليصح هذا البيان في كل موضع وقع فيه هذا المثل هذا فلا يرد ح انه لا معنى لهذا التعميم في كلام المصنف لتيقن
ان الخطبة الحاقية فيه قوله اذ لا حضور آه ان حمل الكلام على ما هو المشهور فلا غبار عليه وان حمل على ما هو المحقق عند الشارح
المحقق وحققه في الرسالة الزوراء من ان الاعدام الزمانية ليست باعدام حقيقية وتبعه في هذا المحقق الصناعة في كتبه فيرد عليه
ان نفي الوجود عنه ممنوع فيدفع بان المراد انه لا حضور في الخارج حسا ولتطلب تحقيق هذا البحث في التقديسات وغيرها
قيد الشارح الالفاظ المنفية الوجود عنها بالمرتبة واطلق المعاني اشارة الى ان الوجود للالفاظ المرتبة والالفاظ الغير المرتبة فانها توجد
بخلاف المعاني فانه لا وجود لها في الخارج اصلا قوله دون الالفاظ ودون معانيها آه هذه احتمالات سبعة للكتاب ذكروها
في كتبهم لكن ما هو مقتضى الفهم السليم هو ان يقتصر على احتمال الالفاظ والمعاني والمجموع المركب منها ويجيء ما يتعلق ههنا في موضعه

اشار اليه فقال **قوله** التسمية للتعبير باسم المعبر عنه هذا يشير الى ان استعمال التسمية هو الاولى وما يجيء من ذكر التوصيف مبني على الامكان
قوله ولا شك في انه لا حضور لهذا الكلي في الخارج يعني حقيقة كما هو مذهب المصنف من ان وجود الكلي الطبيعي بمعنى وجود اشخاصه
ومن ههنا ظهر انه لا حاجة ههنا الى تقييده بالاحساس كما وقع من البعض **قوله** ومن ههنا علمت آه قد وقع الاختلاف في ان اسامي الكتب
هل هي اعلام ام لا وعلى تقدير كونها اعلاما هل هي اعلام اجناس او اعلام اشخاص فذهب بعضهم الى انها من قبيل اعلام الاشخاص
مستندا بان الكتاب لا يطلق على مسئلة مسئلة فلا يقال لمسئلة واحدة انه تهذيب بل يطلق على المجموع فلا شبهة في انه امر واحد شخصي
يمتنع صدقه على كثيرين هذا هو شان العلم الشخصي ولا يخفى ما فيه فان المجموع الا فراد كالمجموع الذي يتلفظ به هذا الشخص والمجموع الذي يتلفظ
به الآخر فكيف يصح كونها من اعلام الاشخاص مع ما يمنعه دخول الالف واللام عليها اكثر كالتهذيب والكافية وغيرهما وذهب بعضهم الى انها
من قبيل اسماء الاجناس ولا يخفى وهنه ايضا او كانت موضوعة للطبيعة من حيث هي هي كما هو مذهب السيد السند او للفرد المنتشر كما هو مذهب
ابن الحاجب وارباب الاصول لانه لابد من اعتبار التعيين في المسميات والشارح المحقق لما رأى انه لابد من اعتبار التعيين الذهني في
مسمياتها ولا يمكن جعلها بازاء الاشخاص حكم بانها من قبيل اعلام الاجناس الموضوعة للطبيعة من حيث انها متعينة في الذهن تعينا
غير شخصي وايده بقوله عند التحقيق وعقبه بقوله فتفطن فمن جزم بان الشارح اخطأ في هذا الحكم فقد اخطأ خطأ فان قلت قد صرحوا
بان اعلام الاجناس انما تعتبر للضرورة في منع الصرف كما في اسامة فانهم لما وجدوه غير منصرف مع انه ليس فيه سبب سوى التانيث حكموا
بانه علم جنس وههنا لا ضرورة قلت هذا ما اشتهر بينهم وكلام الشارح ههنا مبني على التحقيق ومقصوده انه ان نظر الى مسميات هذه الاسماء
تجدها موضوعة لمعان متعينة فتقتضي ان تكون اعلام جنس فلا يكون للقول بمنع اعتبارها مجال فان قلت لو كانت اعلاما فكيف
يدخل عليها الالف واللام قلت لما كانت العلمية الجنسية اضعف من العلمية الشخصية فلا باس باستعمالها معرفة فان الفارق
هو المعنى دون اللفظ فتامل في هذا التحقيق فانه بالتامل حقيق **قال** غاية تهذيب الكلام يرد عليه ان حمل المحمول على الموضوع
ليس بصحيح ويجاب عنه بوجوه الاول ان الحمل على سبيل المبالغة الثاني ان الغاية بمعنى الثمرة الثالث ان المضاف للغاية
محذوف والتقدير هذا ذو غاية تهذيب الكلام الرابع ان الخبر محذوف والفعل المطلق قائم مقامه والتقدير هذا الكلام مهذب
غاية التهذيب الخامس ان المضاف محذوف وهو التصنيف والمعنى تصنيف هذا غاية تهذيب الكلام السادس ان هذا اشارة
الى التصنيف السابع ان التهذيب محذوف معنا فالهذا والتقدير مهذب هذا غاية تهذيب الكلام ولا يخفى على المنصف ان اولى
الوجوه هو الوجه الاول وفي البواقي تكلفات ركيكة وفي بعضها بعد لا يخفى **قوله** والثاني انسب لقلة الحذف وفي بعض النسخ
والثاني كما ترى نظرا الى ان المقصود توصيف الكتاب لا توصيف التصنيف وتوجيه التوجيه ح ان يراد منه التوجيه الوجيه
قوله تنبيها الشمول العمومي آه هذا اذا جعل في تحرير المنطق والكلام ظرفا للتهذيب الكلام ويحتمل ان يكون ظرفا مستقرا متعلقا
بمحذوف فيكون حالا من التهذيب او صفة للكلام **قال** وتقريب المرام ههنا احتمالات الاول ان يكون معطوفا على الغاية ويراد
من التقريب معناه اللغوي الثاني ان يراد منه المعنى الاصطلاحي على هذا التقدير الثالث والرابع ان يكون معطوفا على
التحرير ويكون معنى التقريب الاصطلاحي او اللغوي والشارح المحقق قد اختار العطف على الغاية واراد من التقريب
المعنى اللغوي لانه لو اراد منه المعنى الاصطلاحي على تقدير عطفه على الغاية لا يناسبه توصيف الكتاب بالتقريب لان التقريب

هو من تطبيق الدليل على المدعى ثم لو اريد التصديق على تقدير عطفه على التصديق لا يكون تأسيسا الا بالتكلف بخلاف ما اذا حمل
على المعنى الاصطلاحي الخامس ان يكون معطوفا على التصديق السادس ان يكون معطوفا على الكلام وعليك بتمييز القوي
والضعيف قوله الاضافة بيانية آه الاول على تقدير ان يكون الاسلام نفس الاعتقاد كما اختاره المحققون وهو مذهب المحققين
نص عليه الشيخ الدهلوي رح في مدارج النبوة كما في شرح المواقف من ان الايمان مجموع التصديق والاقرار والعمل عند
المحدثين ليس بصحيح والثاني على تقدير ان يكون عبارة عن الاقرار فقط او المجموع اقول اشار المصنف رح باضافة
العقائد الى الاسلام الى ان الاسلام والايمان واحد على ما هو الحق وله بحث طويل ذكر في الكتب الكلامية قوله او مجاز بالحذف آه
اورد عليه الفاضل اليزدي انه ليس بصحيح وهذا الايراد مبني على انه جعل انه معطوف على المجاز المرسل وليس كذلك بل هو معطوف على
بالاسلام قوله بمعنى اسم الفاعل آه والاولى ان يحمل هذا الكلام على المبالغة ويقال ليس هذا والشارح انما اراد مبالغة المبصر
مقصوده ان التبصرة على معناها وفيها مبالغة وجاء بمعنى اسم الفاعل بمعنى انه لو لم يتعرض للمبالغة لكان حقا ان يقال
مبصر فلم يرد بان اسم الفاعل ههنا ترك المجاز في الاسناد انه بليغ قوله وقد يحذف لا في اللفظ اقول هذا
جواب سوال مقدر تقريره الدخل ان الذي استعمل بمعنى خصوصا انما هو لا سيما فالمصنف حذف لا فكيف يكون سيما الواقع في كلام
المصنف بمعنى خصوصا وتقرير الدفع ان اصل اللفظ هو لا سيما وتصرف فيه بتصرفات كثيرة على ما صرح به الشيخ الرضي فمنها انه
قد يحذف فيه لا ويقال سيما وفيه تعريض على ما نقل عن البلباني ان استعمال لا سيما بلا لا نظير له في كلام العرب قوله وعده
النحاة من كلمات الاستثناء معطوف على قوله ومعنى لا سيما آه لا على قوله ثم استعمل بمعنى خصوصا ولا يلزم ان يكون كونه للاستثناء
منوطا بكونه بمعنى خصوصا مع انه ليس كذلك فان النحاة عدوه من كلمات الاستثناء مطلقا سواء كان بمعنى المثل او بمعنى
خصوصا قوله وتحقيقه آه فيه اشارة الى ان لا سيما ليس حقيقة للاستثناء ولذلك لم يذكره ابن الحاجب في كلمات
الاستثناء وذلك لان الحكم في المستثنى يكون مسكوتا عنه عند البعض وعند البعض يكون من خلاف الجنس السابق
واما ما كان لا يكون لا سيما بمعنى الاستثناء فانه لتفيد الحكم في ما بعده على وجه اتم واكمل فكونه من كلمات الاستثناء الحقيقية
بل مجاز صرح به الرضي رح قوله وفي ما بعده ثلثة اوجه فان قلت لما كان لا سيما للاستثناء كيف يكون في ما بعده ثلثة
اوجه لان المستثنى يكون منصوبا قلت قد استثنى النحاة من هذا الحكم كلمات عديدة كحاشا وخلا ومنها لا سيما فيجوز في ما بعده
ثلثة اوجه قال في المفصل وجاز فيه الرفع والجر بعد لا سيما وروت الوجوه الثلثة في قوله ولا سيما يوما بدارة جلجل انتهى قوله
وجدت في المفصل ما كتب بصورة النصب فيؤيد رواية النصب ومن ههنا يندفع ما يتوهم ان صورة كتابة يوم لا سيما عدم
النصب كيف ولو كان منصوبا لكتب بالالف قوله ولا سيما يوم بدارة جلجل فان قلت لو كان لا سيما ههنا للاستثناء لما
الواو العاطفة قلت الواو ههنا اعتراضية قوله ظرفية آه دفع لما يرد ان في للظرفية وهي اما زمانية او مكانية ولا شيء منهما ههنا
وتقريره ان الظرفية ههنا مجازية باعتبار اقامة الشمول العمومي مقام الشمول الظرفي قوله من قبيل كون الجزء في الكل
ومنح العلاقة هي ان الظرف الحقيقي كما يكون محلا للمظروف الحقيقي كذلك يكون الكل شاملا للجزء ومحيطا له فههنا يكون المنطوق
الذي هو مجموع المسائل شاملا للجزء الذي هو التقسيم الاول كما لا يخفى قال مقدمة التنوين فيها للتعظيم باعتبار

مباحثها او للتقليل باعتبار قلة عباراتها وبعد اما خبر المبتدأ المحذوف وهو الظاهر او مبتدأ والخبر مقدم تخصص به النكرة فيصح كونها
مبتدأ والتقدير في بيان الغاية وللموضوع والتعريف مقدمة كقولك في الدار رجل **قوله** بكسر الدال وفتحها انما قدم الكسر على الفتح مع
ان الفتح ظاهر بحسب المعنى وبحسب اللفظ لان المصنف رح في المطول اقتصر على الكسر وقال المقدمة من قدم بمعنى تقدم فعلم
انه مرضي المصنف فقدمه الشارح في شرح كتابه **اقول** وفي ذكر الفتح تعريض على من قال ان الفتح خلف اذ لا يظهر لبطلانه
وجه **قوله** واما مقدمة العلم فهي ما يتوقف عليه الشروع آه قال المصنف في شرح الرسالة الشمسية بعد اثبات مقدمة الكتاب واما
ما ذهب اليه الشارحون من ان المراد بالمقدمة ما يتوقف عليه الشروع في العلم ووجه التوقف اما على التصور برسمه فليكون الطالب
على بصيرة في طلبه لاحاطته بجميع المسائل اجمالا حتى ان كل مسئلة ترد عليه يعلم انها من ذلك العلم واما على بيان الحاجة فلئلا يكون
طلبه عبثا واما على بيان الموضوع فلتميز العلم المطلوب عنده ففيه نظر لان المفهوم من توقف الشروع على الشيء انه لا يمكن الشروع بدونه
وظاهر ان شيئا مما ذكر لا يدل على التوقف بهذا المعنى ثم بين وجهه واطال الكلام **اقول** من عرف مقدمة العلم بما يتوقف عليه الشروع
فانما اراد بالتوقف المعنى المصحح لدخول الفاء لا بمعنى لولاه لامتنع فقوله المفهوم من توقف الشروع على شيء انه لا يمكن الشروع بدونه لا يضر
لانه مفهوم لغوي واما المنطقيون فيستعملون التوقف في كلا المعنيين كما يظهر من تتبع كلامهم فالايراد عليهم بحمل كلامهم على لولاه لا
مع انهم يبينون وجه التوقف وهو صريح في ان المراد بالتوقف ليس المعنى المذكور تنبيه عن المحققين **قوله** وهي معرفة حده المراد منه مطلق
المعرف ليشمل الحد والرسم كليهما **قوله** وموضوعه اعلم ان التوقف على هذه الاشياء الثلثة بمعنى المصحح للترتب للاحتياج اليها في تحصيل
زيادة البصيرة واما التوقف بمعنى لولاه لامتنع فانما هو على امرين الاول العلم بوجه ما فانه ما لم يعلم بوجه ما كيف يتصور طلبه والا يلزم طلب
المجهول المطلق وهو محال الثاني التصديق بفائدة ما واورد على الاول بعض السادات بان علوم النفس ان لم تكن متناهية يلزم
ان تكون قديمة مع انهم صرحوا بان الكلام في مباحث المقدمة مبني على كون النفس حادثة وان كانت متناهية في جانب
المبدأ فان كان العلم الاول مسبوقا بالعلم آخر لم يكن اولا والا تحقق التوجه نحو المجهول المطلق فكيف يصح الحكم باستحالته انتهى
اقول هذا ايراد قوي عند ارباب الظواهر وعندي ليس بشيء لانه على تقدير كون النفس حادثة لا يحصل لها اولا الا صور المحسوسات
البديهيات دفعة بدون الطلب دون النظريات فان الصبي اذا خرج من مرتبة العقل الهيولاني تحصل له اولا صورة الام ثم
صورة الاب ثم ينتزع المعاني الجزئية عنه كوجود المحبة منهما وذلك لان النفس سواء كانت حادثة او قديمة لا بد لها من مرتبة العقل
الهيولاني فاذا دامت عنه هذه المرتبة لا يحصل له النظريات بل يحصل لها اولا بعض البديهيات من غير طلب فلم يلزم كون الاول ثانيا ولا التوجه
نحو المجهول المطلق وان استبعدت حصول الشيء بدون طلبه فادفعه بالرجوع الى وجدانك فرب اشياء لا تطلبها ولا تلتفت الى
تحصيلها تحصل لك بواسطة الحدس والمشاهدة وغير ذلك دفعة من غير ان يصدر منك الطلب ومن ههنا يتضح لك دفع الجذر الاصم
والايراد الاصم وتقريره ان عمرا مثلا اذا تحصل في ذهنه اولا مفهوم المجهول المطلق فزيد مثلا حينئذ لا يخلو اما ان يكون معلوما عنده او
مجهولا مطلقا على الاول ان كان معلوما بوجه آخر لزم خلاف المفروض اذ المفروض ان الحاصل الاول هو مفهوم المجهول المطلق ولم يحصل له سواه
الى الآن وان كان معلوما اي بمفهوم المجهول المطلق لزم ان يكون مجهولا مطلقا لصدقه عليه وقد فرض انه معلوم وعلى الثاني يلزم
مفهوم المجهول المطلق وجه اله وهو حاصل فيلزم كونه معلوما وقد فرضناه مجهولا مطلقا هذا خلف واورد على الثاني بان بعض الافعال

الافعال الاختيارية لا فائدة فيها وهي افعال النفس المختارة كاللعب باللحية فكيف يصح ان كل فعل اختياري لا بد فيه من التصديق بفائدة ما واجيب عنه بان التصديق بالشيء لا يستلزم ان يكون علم العلم به ايضا حاصلا فكثيرا ما نلاحظ الاشياء ونتصور ونصدق ونذهل عن حصول العلم فحصول العلم لا يستلزم علم العلم فيجوز ان يكون هناك التصديق بفائدة ما والغفلة عن التصديق بها فان قلت كيف يتصور ان يحصل العلم ولا يحصل علم العلم فان علم العلم حضوري قلت انما الحضوري هو علم العالم الخاص وهو العلم الجزئي واما العلم المطلق فلا وذلك لان العلم الحضوري انما يكون اذا كان المعلوم حاضرا وانما الحاضر هو الجزئي الخاص فيكون علمه حضوريا واما العلم المطلق فيحتاج في حصوله الى صورة حاصلة فيكون علمه حصوليا قوله هي طائفة من الكلام اقول هذا اشارة الى ان مقدمة الكتاب يحتمل احتمالات ثلثة الالفاظ والمعاني ومجموعهما لان الكلام كما يطلق على الالفاظ كذلك يطلق على المعاني واما احتمال النقوش فقط فبعيد من البين سواء اخذت منفردة او مجتمعة فانها ليست بكلام ولا غرض يتعلق بها من المصنفين فانما يتعلق قصدهم بالمعاني اولا وبالالفاظ ثانيا ومن ههنا يتضح لك امران الاول انهم قالوا ان الكتاب يحتمل احتمالات سبعة وليس كذلك بل لا يحتمل الا احتمالات ثلثة واما احتمال النقوش منفردة او مجتمعة فلا يعتد بها ولا يعبأ منها الثاني ان اسامي الكتب ليست موضوعة بازاء النقوش لا وحدها ولا مع غيرها بل بازاء الالفاظ والمعاني فان قصد المؤلف لا يتعلق الا بها ومن ههنا يظهر فساد ما اشتهر ان المقدمة فيها احتمالات سبعة كالكتاب فان الشجرة تنبئ عن الثمرة قوله ومقدمة العلم هي الادراكات آه اقول فيه اشارة الى دفع ايراد يرد على تعريف مقدمة العلم بمعرفة الحد والغاية والموضوع تقريره ان المعرفة انما تقال لادراك الجزئيات فكيف يصح معرفة الحد لانه كلي ووجه الدفع ان المراد من المعرفة ههنا الادراك مطلقا وهو اعم قوله يتوقف عليها ادراكات مسائله اقول فيه اشارة الى ان الموقوف عليه هو ادراكات الاشياء المذكورة والموقوف ليس نفس المسائل بل ادراكاتها فقول المصنف في بعض تصانيفه يقال مقدمة العلم لما يتوقف عليه مسائله بحذف المضاف فلا يرد عليه انه صادق على المبادي قوله فلا يرد ما قيل قيل القائل هو السيد السند رح وتفصيل المقام ان السيد السند اورد على المصنف في حواشي المطول ايرادين الايراد الاول ان التفتازاني نفى مقدمة العلم في شرح الرسالة واثبتها في المطول فبين كلاميه تدافع واجيب عنه بانه يجوز ان يكون اثبات مقدمة العلم في المطول على زعم القوم ورده بعض محشي المطول بقوله مقدمة العلم هي بعينها مقدمة الكتاب كما يدل عليه كلامه في شرح الرسالة وفي هذا الكتاب يدل على المغايرة فبين كلاميه تدافع ظاهر فاثبات مقدمة العلم على زعم القوم في هذا الكتاب لا يدفع التدافع الواقع بين كلاميه انتهى اقول اما اولا فبان عينية مقدمة الكتاب مع مقدمة العلم لا تثبت من شرح الرسالة فان المصنف عرف اولا فيه مقدمة الكتاب ثم اعترض على المريد بها مقدمة العلم المعرف باخذ التوقف في تعريفها كما لا يخفى على من راجع اليها ولا يثبت منه ان المقدمتين متحدتان بل انما يثبت منه ان ما عرفوا به مقدمة العلم غير صحيح وليس فيه نفيها راسا بل هو ساكت عنه واما ثانيا فبانه لو سلم انه نفى مقدمة العلم مطلقا في شرح الرسالة واثبتها في المطول فنقول انه وان وجد التدافع لكنه اليسير فان ما قال في شرح الرسالة مبني على تحقيقه وما قال في المطول موافق للقوم ولا حرج فيه فان كثيرا من المصنفين يحققون ما هو الحق عندهم في موضع ويتبعون المشهور في موضع آخر ولا بعد في هذا من التدافع الغير الايراد الثاني ان اصطلاح مقدمة الكتاب اصطلاح جديد واجيب عنه بان ارباب التصانيف كثيرا ما قدموا في كتبهم قبل المقاصد طائفة من الكلام ليتنبه الطالب بادراك معانيها فهذا الادراك مفهوم من كلامهم الا ترى انهم يطلقون لفظ الاول على طائفة من الكلام فكيف

انكره السيد ورده بعض محشي المطول بان مراد السيد ان اثبات مقدمة العلم مغائر المقدمة الكتاب اصطلاح جديد **اقول** القوم
يثبتون مقدمة العلم قطعا ويذكرون في صدر الكلام طائفة من الكلام تنفع بها في البحث والمرام ويطلقون الفن الاول على طائفة
من الكلام فيعلم منه عدم جواز اطلاق مقدمة الكتاب عليها ايضا فهذا ايضا ماخوذ من كلامهم ويجب ان يكون عين مرادهم وان لم يكن
مصرحا في كلامهم وبعد اللتيا والتي نقول الايراد الذي ذكره الشارح وحاصله ان المصنف جعل الامور الثلثة في المطول نفسها
مقدمة العلم وفي شرح الرسالة نفسها مقدمة الكتاب ليس بمصرح في كلام السيد السند بل هو ماخوذ من ايراده الاول
لو حمل على المحمل الذي حمله بعض المحشين وقد عرفت حاله وقيل يمكن ان يقال ان المحقق الشريف فرع على ما في شرح الرسالة انه
يلزم ان لا يثبت عنده الا مقدمة الكتاب فيحتاج الى التكلف في العنوان وهو صريح في ان بناء الاعتراض على انه جعل مقدمة الكتاب
في شرح الرسالة ما جعله في المطول مقدمة العلم **قوله** وجعل في المطول نفسها مقدمة العلم وادراكاتها الا انه تسامح في العبارة
الناظرون في كلام المحشي اوردوا عليه بانه لم يجعل في المطول نفسها مقدمة العلم بل فسرها بمعرفة الحد والغاية والموضوع فلا بد من
التسامح في عبارة المطول لانه ذكر المعرفة ولم يلحق للشارح معرفة المعرفة **اقول** من الواجب ان يصرف عبارة من المحمل
الخطأ وان كان ظاهرا الى المحمل الصواب وان كان خفيا ما لم يكن فيه كثرة التكلفات فان من كان عبارته محتملة لالف معان
ويكون كل منها خطأ الا الواحد يستحسن ان تحمل عليه فقوله وجعل في المطول نفسها اي نفس الادراكات مقدمة العلم فالضمير راجع الى
الادراكات لا الى الامور الثلثة ولما كان يرد عليه ان المصنف انما جعل في المطول مقدمة العلم معرفة الاشياء المذكورة لا ادراكاتها
وبين المعرفة والادراك فرق قال مجيبا عنه وادراكاتها اي من المعرفة ادراكاتها ليشمل ادراك الكلي والجزئي الا انه تسامح في اطلاق
المعرفة وارادة الادراك ولم يصرح به بقوله وادراكاتها وليس من تتمة الدفع بل هو دفع لما يرد على الدفع وهذا التوجيه وان كان بعيدا عن
سوق العبارة ولم يتنبه اليه احد لكن عندي لا باس لو حملت عليه وسوف يقبله من يسلك طريق السداد وان لم يقبله من في
قلبه [illegible] العناد [illegible] الجدال والفساد فتشكر **قال** العلم بادر بالتقسيم قبل التعريف لعدم الاحتياج اليه فان التقسيم للعلم
تعريفه القسم ولما كان بيان الحاجة يحتاج الى عدة مقدمات وسيجيء بيانها ومنها ان العلم منقسم الى التصور والتصديق [illegible]
[illegible] وما قال شارح المطالع من ان بيان التقسيم لا حاجة اليه في بيان الحاجة فبعيد عن المحصلين فضلا عن المحققين **قوله**
هو الصورة الحاصلة الخ اختلف في حقيقة العلم فقيل هو حصول الصورة من الشيء عند العقل فيكون العلم من مقولة الاضافة
وقيل العلم قبول النفس الصورة وقيل هو من مقولة الكيف فهو اما الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل كما هو المشهور وقيل
انه المذهب المنصور واما الحالة الادراكية التي قال بها المحقق الهروي وغيره وقد حققته في تصانيفه بما لا يغني من الحق
شيئا والحق ان العلم حقيقة هو الصورة الكاشفة والقول بالحالة قول بلا دليل فان النظر الدقيق يحكم بانا لا نفهم
من العلم الا ما هو منشأ الانكشاف ولا يشك في انها كافية في الانكشاف فهو العلم والعجب منه انه اورد مثل هذا على شارح
التجريد الجديد القائل بالجمع بين حصول الاشياء بانفسها وباشباحها في بعض تصانيفه ثم ادعى وجود الحالة الادراكية
ولم يدرك ان مثله يرد على مثله بل الدليل يدل على فقدان الحالة الادراكية على ما قيل فان الحالة المذكورة منضمة
او منتزعة فان كانت منضمة فاما ان يكون انضمامها مع النفس او مع الصورة على الثاني يلزم كون الصورة

حالته على الاول يرد عليه مثل ما اورده المحشي في الحواشي القديمة على شارح التجريد القائل بان في النفس بين الماهية والامر المنافي بانه احداث مذهب ثالث وجمع بين المذهبين على انه لا يظهر من الوجدان انه لا يحتاج الى حصول امر آخر بعد حصول الصورة العلمية فلا يحتاج ح الى اثبات امر آخر مغاير الا ان يدل الدليل عليه ودونه خرط القتاد ودعوى البداهة لا تسمع وان كانت بمنزلة وبكون الصورة العلمية شرطا للانتزاع يلزم ان لا يكون العلم من مقولة الكيف حقيقة وقد تصدى لدفعه بعض الكملاء في شرحه لسلم العلوم بانا نختار الانضمام ونمنع كفاية الصورة وحدها في الانكشاف لجواز ان يكون للصورة الحاصلة خصوصية خاصة مع الحالة تكون بسببها منشأ الانكشاف ولو تنزلنا عنه فنقول انها من الصفات الانتزاعية ولا نسلم ان الانتزاعيات لا تندرج تحت مقولة من المقولات لانهم عدوا الاضافة وغيرها من المقولات مع انها معنى عقلي انتزاعي فالقول بالتخصيص كما هو المشهور ليس بصحيح ومن ههنا يستنبط ان ما زعم بعض المحققين من المتاخرين ان الامور العامة كلها لا تكون جوهرا ولا عرضا فهو كلام مردود انتهى **اقول** في هذا الكلام خدشة من وجوه اما اولا فبان المورد يمنع على القائل بالحالة ويقول لا نسلم الاحتياج اليها لم لا يجوز ان يكفي الصورة فلا بد من دليل يمنع كفاية الصورة عليه وتجويز ان يكون للصورة خصوصية مع الحالة بدونها لا يوجد الانكشاف قول خارج عن قانون المناظرة فان المنع لا يمنع ولا يندفع الايراد الا اذا اورد الدليل على اثبات المدعى والتجويز والاحالة الى الوجدان لا يقبله الوجدان واما ثانيا فبان اختيار انها من الصفات الانتزاعية توجيه الكلام بما لا يرضى به قائله واما ثالثا فبان المورد لم يورد بان الانتزاعيات ليست بداخلة تحت مقولة من المقولات حتى يرد عليه ان الصحيح انها ايضا داخلة تحت بعض المقولات وانما قال المورد انه ان كانت الحالة التي هو علم حقيقة انتزاعية لا يكون كيفا حقيقة مع ان العلم من مقولة الكيف وهو قول حق واما رابعا فبان قوله ومن ههنا يستنبط الخ يستنبط منه ان ما ذهب اليه بعض المحققين من المتاخرين من ان الامور العامة كلها لا تكون جوهرا ولا عرضا مبني على ان الامور العامة انتزاعيات والانتزاعيات ليست بداخلة تحت المقولة ولا يخفى على من نظر كلامه واطلع على مراسلات الهروي انما قال ما قال لانهم عرفوا الامور العامة بما لا يختص بقسم من اقسام الموجود فيفيد بادرسته ان الامور العامة احوال للواجب والجوهر والعرض ومحمولات عليها الا انها موضوعات لها وقد صرح به في حواشي شرح المواقف فانظر فيها وفي حواشيها هذا ما خطر بالبال والله اعلم بحقيقة الحال والحاصل ان المذهب المنصور هو كون العلم من مقولة الكيف وانه الصورة الحاصلة دون الحالة الادراكية فانه لم يثبت بعد دليل قوي على اثباتها ودعوى البداهة لا يعتد بها فلذا اكتفى الشارح البارع بانه الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل فان قلت لا يشمل العلم بالكليات المرتسمة في العقل قلت عندهم ما ارتسم فيه ثم العقل يطلق على معنيين احدهما الجوهر المجرد والمتعلق بالبدن تعلق التدبير وثانيهما الجوهر المتعلق تعلق التاثير فان اريد الاول لا يشمل ح الحصولي القديم والحضوري ويكون مبنيا على ما اشتهر من اختصاص التصور والتصديق بالحصولي الحادث واختاره الفاضل البهاري في بعض حواشيه **اقول** يلزم عليه ان لا يشمل علم العقول بالحوادث اليومية الذي يكون بحصول الصورة فانه حصولي حادث بتة اللهم الا ان يقال بالمعية الدهرية وكون علمها ايضا قديما وان اريد الثاني لا يشمل علم الواجب وعلم النفس بالحصولي الاول فلا بد ان يراد المعنى الاعم ثم **اقول** هذا التشقيق انما يجري في كلامهم واما في كلام الشارح فلا يجري الشق الاول لان التصور والتصديق عنده بوجدان في الحصولي القديم ايضا كعلم العقول وقد حققنا في الحواشي الجديدة اجراءها فيه كما صدر

من بعض الافاضل فضلاً عن التخصيص **قوله** لما فيه من المسامحة آه الايراد الاول وارد على لفظ حصول الصورة والايراد الثاني على
اللفظ الثاني والثالث على اللفظ الثالث **قوله** على الاصح قال المحقق الجرجاني في حواشي شرح المطالع انه المذهب المنصور وقول
شارح المطالع في الرسالة القطبية المعمولة لبيان التصور والتصديق ان العلم انفعال اختيار لغير المنصور او ماول بان العلم
حاصل بالانفعال ثم اورد عليه رئيس الصناعة في الهيات الشفاء بان العلم هو المكتسب من صور الموجودات مجردة عن تشخصاتها
فصور الجواهر جواهر وصور الاعراض اعراض فان كانت صور الاعراض كيفا فصور الجواهر كيف تكون اعراضا فلا تكون كيفا فالحكم
بان العلم كيف غير صحيح واجاب عنه شارح التجريد بان في الذهن امرين احدهما المفهوم الكلي للمعلوم الحاصل في الذهن وهو
كلي وجوهر ولا ذهن كيفية نفسانية هو العلم بهذا المفهوم وعرض وجزئي لكونه قائما بنفس شخصية ومتشخصا بتشخصات ذهنية
فما هو جوهر ليس بعلم حتى يلزم كون جوهر او كيفا وما هو علم هو كيف ليس بجوهر **اقول** قد اجمع الشراح والمحشون ممن نظر في كلام
على ان العلامة القوشجي قائل بالجمع بين مذهب حصول الاشياء بانفسها وحصول الاشياء باشباحها والنظر الدقيق يحكم بانه ليس
جمعا بينهما فان الشبح عند من قال به هو الموجود الذهني المغاير بالحقيقة للمعلوم المشاكل له في الصفات وعنده الموجود الذهني هو المعلوم
والكيفية النفسانية علم وليست بمشاكلة له في الصفات فلا يكون شبحا له كما ان الحالة الادراكية عند من قال بها ليست شبحا له ولا يمكن
ان يحمل كلامه على الحالة الادراكية فالعجب غاية العجب من السيد الزاهد انه بين حاصله انه جمع بين المذهبين ثم اورد عليه بانه قول
بلا دليل ثم اثبت بنفسه الحالة الادراكية ونسبه الى نفسه واي مانع يحمل كلامه عليه فالايراد على كلام المحققين بحمله على ما ليس محمله
بعيد عن المحققين واجاب عنه المحقق الشيرازي في حواشي شرح التجريد بان الجوهر بعدما وجد في الذهن يصير عرضا وكيفا بناء
على ان مرتبة الماهية متاخرة عن مرتبة الوجود فالعبرة لما تقرر عليه الآن الا فان الماهيات وذاتياتها لا تختلف باختلاف انحاء
الوجود والعقل يجد قلب الماهية من المستحيلات واما ثانيا فبانه اذا وجد في الذهن فاما ان انتفى الجوهرية والا فان انتفت يرجع
القول الى حصول الاشباح اذ لا شيء يشبح الا العرض القائم في الذهن المغاير للمعلوم ذاتا المشابه له صفاتا واما ثالثا فبان مرتبة الماهية
مرتبة المعروض ولا شك في ان المعروض مقدم على العارض فكيف يتقدم متاخرا عنها وهذه الايرادات اوردها الشارح المحقق في حواشي
شرح التجريد والقاطع لاصلها من الاصل ان جواب المجيب مبني على مذهب بعض الاشراقيين من ان لا ماهية للاشياء في نفسها فان
وجد الشيء لا في موضوع كان جوهرا وان وجد في موضوع كان عرضا فيكون مرتبة الماهية متاخرة عن مرتبة الوجود ولا يلزم محذور
من المحذورات سوى انه مبني على المذهب المرجوح واجاب عنه المحقق الدواني بان العلم حقيقة هي الحالة الادراكية وهي ليست الا كيفا
والاتحاد انما هو بين المعلوم والصورة وانت قد عرفت ان الحالة الادراكية الانجلائية ما ثبت بعد وجودها ولم يتكشف الغطاء ولم يدرك
انجلاؤها بل الدليل دل على خلافه واجاب عنه المحقق الخضري بان العلم كيف بمعنى العرض العام وهو اعم من المقولة لان الكيف
الذي هو المقولة معناه ماهية اذا وجدت في الخارج كانت في موضوع ولا يكون تعقلها موقوفا على تعقل الغير ولا يكون فيه
اقتضاء النسبة والانقسام ورده السيد الزاهد اولا بانا لا نسلم اطلاق القوم الكيف على هذين المعنيين وثانيا انه ينتقض بالصورة
الجزئية الحاصلة من الاضافة المخصوصة والجواب عن الاول انه ماخوذ من كلام الشيخ الرئيس فانه ذكر ان العرض يطلق على
معنيين الاول الموجود في الموضوع وثانيهما ماهية اذا وجدت في الخارج كانت في موضوع والمقسم معتبر في الاقسام فيعلم

ان الكيف ايضا معنيين اقول هذا الايراد الثاني مشترك فانه يرد على القائلين بوحدة معنى الكيف ايضا فما هو جوابهم فهو جوابه
وقد اجاب عنه الشارح المحقق في الحواشي القديمة بقوله اقول لم لا يجوز ان يكون عدهم اياه كيفا على سبيل المسامحة تشبيها للامور الذهنية بالعينية
ونظير ذلك ان المحققين كالمصنف وغيره على ان العدد امر اعتباري مع تقسيمهم الكم الى المتصل والمنفصل مسامحة ثقة بما قرروه في محله
انتهى وير د عليه ان نزاعهم في كون العلم من مقولة الكيف او الانفعال واستدلالهم على ان العلم هو الصورة بكونه من مقولة الكيف
وتقسيمهم مقولة الكيف الى الكيفيات النفسانية وغيرها مما يشهد انه كيف حقيقة اقول بعد اللتيا والتي ان هذه الجوابات كلها لا تدفع الايراد
الوارد على القوم فانه يفهم من كلامهم ان العلم كيف حقيقة بمعنى المقولة وهو ليس الا الصورة الحاصلة المتحدة مع المعلوم وبعضها بتغيير مصداق
العلم وبعضها بتغيير معنى الكيف وغير ذلك فان ارادوا من هذه الجوابات دفع الايراد الوارد على القوم فلا تدفع والا فلا تنفع والجواب
الدافع للاعضال الواقع للاشكال ما اجاب به رئيس الصناعة وهو ان الجوهر ماهية اذا وجدت في الخارج يكون لا في موضوع سواء
كان في موضوع اذا وجد في الذهن او لا وهذه الصفة متحققة في الصورة العلمية والعرض الموجود في الذهن فلا تنافي بين كونها
باعتبار الحال وهو وجودها ذهنا في موضوع وكونها جوهرا بمعنى انها اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع وهذا الجواب احسن الجوابات
كيف لا وقد اجاب به معلم الحكمة ورئيسها وقد رأيت رسالة لشاه عالم قد زيف هذا المقام باقوال واهية ومن اقواله الباطلة ان
ما وجد في الذهن هو الصورة العلمية المتشخصة بتشخصات ذهنية وليس يمكن وجودها في الخارج الا بالتشخص الذهني عن ذلك فكيف
يصدق عليها انها اذا وجدت فيه كانت لا في موضوع لامتناع وجودها في الخارج اقول مدار الجوهرية على صدق الشرطية وصدقها
لا يستلزم ولا يقتضي صدق المقدم بل هو موقوف على وجود العلاقة فمعناه لو وجدت في الخارج كانت لا في موضوع فلا شك
ان الصورة العلمية كذلك وهو صحيح لاعتبار عليه على ان معنى هذه القضية على ما ذكره الشيخ في الهيات الشفاء ان هذه الماهية
معقولة عن امر وجوده في الاعيان لا في موضوع ولا شك في وجود هذا المعنى في ما نحن فيه فانظر الى القاصرين كيف يعترضون
من غير مبالاة على الكاملين ولقد طولنا الكلام في هذا المقام لانه تزل فيه الاقدام وقد تزلزل فيه اقدام الاعلام قوله الذي هو نسبة
اقول فيه اشارة الى ان من قال بان العلم هو الحصول ذهب الى انه من مقولة الاضافة فتقرر ان العلم عند البعض كيف وعند
البعض انفعال وعند البعض اضافة واما ما اشتهر من ان العلم فعل عند من قال بان العلم هو الحصول فلا صحة له والى انه لا يمكن
ان يكون الحصول علما لانه نسبة فتعجب ممن يقول بانه منشأ الانكشاف مع كونها مرآة لملاحظة الطرفين وعدم استقلالها ففيه
ما فيه قوله ولان المتبادر من صورة الشيء الخ اورد عليه المحقق الهروي بان المتبادر من اضافة الصورة الى الشيء ليس ما قاله
بل المتبادر منه الصورة المطابقة للشيء وان لم توجد المطابقة مع الواقع وتلك المطابقة شاملة للتصورات والتصديقات باسرها
والمطابقة التي لا تكون في الجهليات المركبة هي المطابقة الواقعية واجاب عنه بعض الكملة بان مقصود المحقق ان التعريف بحصول
صورة الشيء وان كان المتبادر منه مطابقتها للمعلوم لكنه يوهم المطابقة بما في نفس الامر ايضا وهو موجب لخروج الجهليات التي
هي من افراد العلم اقول هذا الجواب ليس بصواب فان الشارح يقول ان المتبادر من صورة الشيء الصورة المطابقة والمتبادر
من المتبادر التبادر بعد الايهام لا يذهب اليه وهم احد كما لا يخفى على احد ومن هاهنا اتضح لك ان الشارح لو قال ولانه يتوهم
من صورة الشيء الصورة المطابقة لكفى لثبوت المرام وعصم عن الورود عليه قوله والآلات اقول في زيادة هذا اللفظ

اشارة الى ان القوى الباطنة وسائر الآلات ليست بمدركات فان الادراك من شان ما وجوده له والقوى وجودها للنفس بل
لاستكمال غيرها وهو النفس فكيف تكون مدركة كما هو زعم البعض ومن ههنا يتضح لك ان ههنا ثلثة مذاهب الاول ان المدرك
للجزئيات المادية هي الآلات اما النفس فهي مدركة للكليات والجزئيات المجردات الثاني ان المدرك للكل هو النفس لكن صور
الجزئيات ترتسم في القوى وصور البواقي فيها الثالث ان المدرك للكل هو النفس وهو محل انتقاش الكل ولعل الحق يدور حول
الثاني كما لا يخفى على العقل الرباني **قوله** وهو مطلق آه اختلفت النسخ ففي بعضها وقعت العبارة هكذا وعلى هذا فالضمير اما راجع الى
العلم فيكون تعريفا آخر للعلم او الى الصورة الحاصلة الواقعة في التعريف السابق فيكون توضيحا له صرفا له عما هو الظاهر الى ما هو المراد
ويؤيده النسخة الاخرى التي وقعت فيها هكذا والمراد به مطلق الصورة الحاضرة عند المدرك وانما صرف التعريف المشهور المسطور
الى المعنى المذكور لان الحصول الواقع في تعريف العلم متبادر منه معناه الحقيقي فلا يشتمل هذا التعريف العلم الحضوري وان اريد من
الحصول الحدوث كما هو المتبادر على ما قيل لا يتناول العلم القديم ايضا وبالجملة لا يكون التعريف لمطلق العلم وينبغي ان يكون التعريف
شاملا لجميع افراد المنقسم عاما تاما ولذا عرف العلم المحقق البهاري[15] في سلم العلوم بانه الحاضر عند المدرك **اقول** ومن العجب من البعض
انه حمل الحضور في تعريفه على الحصول **قوله** الصورة الحاضرة عند المدرك قال المحقق الهروي[16] يحتمل ان يكون بيانا للتعريف الاول فان
الحضور والحصول كالمترادفين والشئ يسمى صورة من حيث الحضور العلمي لا من حيث الوجود الذهني كما يتوهم من كلام لبعضهم وايضا
لا يتحاشون عن اطلاق العقل على الواجب حيث صرحوا بانه عقل وعاقل ومعقول انتهى **اقول** الاولى ان يقال انه صرف
للتعريف المذكور من الظاهر الى المراد لانه بيان له فلا يحتاج ح الى التكلفات الباردة التي لبعضها لا تتم ولبعضها ليست بذاك **قوله**
وهو في التصور بالكنه آه اعلم ان العلم ان كان بالذاتيات فان كانت مرآة لملاحظة المرئي فهو علم بالكنه ويختص بالنظريات والا فهو علم
بكنهه فهو تمثل الشئ بنفسه في الذهن من دون لحاظ مرآتية الذاتيات ويختص بالبديهيات وتجويز المحقق الهروي وجود العلم بكنهه على
تقدير كون كل من التصورات والتصديقات نظرية باطل وسياتي تحقيقه في موضعه ان شاء الله تعالى وان كانت بالعرضيات
فان جعلت مرآة فهو علم بالوجه والا فهو علم بوجه هذا هو المشهور واما الشارح فلا يفرق بين العلم بالكنه وبين العلم بكنهه ولا بين العلم
بالوجه وبين العلم بوجه فعنده ان كان علم الشئ بالذاتيات فهو علم بالكنه جعلت مرآة اولا والا فهو علم بالوجه سواء جعلت العرضيات
مرآة اولا اذا عرفت هذا فاعلم ان كلام الشارح ان بني على تحقيقه فلا غبار عليه لان الصورة تكون عين المعلوم في العلم بالذاتيات
وهو علم بالكنه وغيره في غيره وهو العلم بالعرضيات واما ان حمل على المشهور فح يرد عليه ان الصورة كما تكون عين المعلوم في التصور
بالكنه كذلك في العلم بكنهه فكيف يصح تخصيص العينية بالعلم بالكنه وادخال العلم بكنهه في غيره **اقول** عندي ان المراد من قوله غيره
مقابله وليس المقابل التام ومضاده الا العلم بالوجه فيكون معنى الكلام سواء كانت عينية او هو في العلم بالكنه او غيره او هو في
العلم بالوجه وترك ذكر العلم بكنهه والعلم بوجه احالة على المقايسة فان العلم بالكنه والعلم بكنهه سيان والعلم بالوجه والعلم بوجه سيان
واما التكلفات الباردة والتوجيهات اليابسة التي اوردها ناظر كلام الشارح في هذا المقام فما لا يقبلها عقل العاقل البارع فاحفظ هذا
لعلك لا تجده في غير هذا **قوله** غير الصورة الخارجية آه قال الشارح في المنهية العلم الحصولي علم حضوري بنفسه هذا العلم كما بين في
موضعه فيلزم ان تكون خارجية وغير خارجية انتهى ايراد على هذا التقسيم وحاصله ان العلم الحصولي الذي هو الصورة العلمية صفة

[15] اراد به مولانا محب الله البهاري صاحب السلم والمسلم

[16] [illegible]

الانضمامية للنفس هو علم النفس بذاتها وصفاتها الانضمامية حضوري لانه ان وجد اثر من ذاتي او صفاتي في ذاتي كنت ادركت ذاتي وصفاتي كما ادرك شيئا آخر بان يوجد منه اثر في ذاتي ولكن ليس لوجود الاثر الذي ادركت منه ذاتي تاثير في ادراكي لذاتي الا بسببية لي ولما كان وجودي لي لم يحتج في ادراكي لذاتي الى ان يوجد اثر من ذاتي في ذاتي ولو احتيج في ادراكي لصفاتي الى ان يوجد اثر في ذاتي لتسلسل في ذاتي ولما ثبت ان علم العلم الحصولي علم حضوري يلزم ان يكون الصورة الذهنية التي هي علم حصولي خارجيا ومعلوم بالعلم الحضوري وفي العلم الحضوري يكون العلم عين الصورة الخارجية وغير خارجية لانه علم حصولي وفي العلم الحصولي يكون غير الصورة الخارجية فيلزم ان تكون خارجية وغير خارجية وكيف يمكن هذا الاجتماع ويجاب عنه بان المراد من الصورة الخارجية التي حكم عليها بان الصورة العلمية غيرها في العلم الحصولي الصورة الخارجية الواقعة خارجة عن المشاعر والمراد من الصورة الخارجية في كون العلم الحضوري علينا لها الصورة الخارجية بمعنى ما يترتب عليه الآثار ويحذو حذو الوجود الخارجي فان للوجود الخارجي معنيين احدهما الخارج عن المشاعر والثاني ما يترتب عليه الآثار فالصورة الذهنية خارجية بالمعنى الثاني لا بالمعنى الاول وغير خارجية بالمعنى الاول لا بالمعنى الثاني فلم يلزم الاجتماع الخارجية وغير الخارجية باعتبارين وذلك مما لا ضير فيه وبعد ذلك نقول ان لكلام الشارح طريقين في حمله على المطلب الحاصل من الجواب احدهما ان المراد من الخارجية في الشق الاول الواقعة خارجة عن المشاعر والمراد بالضمير الراجع اليها في الشق الثاني ما يترتب عليه الآثار بطريق صنعة الاستخدام وثانيهما ان المراد في كلا الموضعين ما يترتب عليه الآثار لكن الحكم في الشق الاول بالغيرية باعتبار فرد واحد وهو الخارج عن المشاعر وفي الشق الثاني باعتبار كلا الفردين **قوله** هو في العلم الحصولي يستفاد منه ان المراد من الصورة الخارجية التي هي معلومة بالعرض فان الصورة التي هي معلومة بالذات لا تغاير بينها وبين الصورة العلمية الا بالاعتبار ومن المعلوم ان التغاير الذاتي فقد تيسر سواء السبيل **قوله** وسواء كانت في ذات المدرك آه هذا التعميم عند المشائين والاشراقيون ومنهم صاحب الاشراق فقالوا ان العلوم الحاصلة بواسطة الحواس كالابصار مثلا علوم حضورية لا حصولية **قوله** وسواء كانت عين المدرك آه لهذا الكلام محملان المحمل الاول ان يقرأ المدرك بالفتح فيكون المعنى سواء كانت الصورة عين المعلوم كما في علم الباري تعالى بذاته يعني علمه الاجمالي او غيره كما في علمه تعالى الاجمالي بالممكنات لان الممكن غير الواجب ولا يرد ح انه ح يكون التعميم عين التعميم الثاني كما اشار اليه بعض الافاضل لان المراد من الغيرية ههنا الغيرية بالذات وفي الثاني ما يشمل الاعتبارية ولكن اقول يخطر بالبال ان الظاهر ان يراد في كلا الموضعين المدرك بالذات او بالعرض وكلا التقديرين لا يمكنان اما الاول فلانه لا تغاير بين العلم والمعلوم بالذات في علمه الاجمالي بالنسبة الممكنات لان المعلوم بالذات في العلم الاجمالي ليس الا الذات المقدسة واما الممكنات فهي معلومة بالعرض واما الثاني فلانه لا تغاير بين العلم والمعلوم بالعرض في علمه الاجمالي بذاته لانه ليس ههنا معلوم بالعرض المحمل الثاني ان يقرأ المدرك فلا يمكن ح ارادة العلم الاجمالي لعدم صحة التغاير بين العلم والمدرك في علمه بالممكنات فيراد العلم التفصيلي في كلا الموضعين ولا شك ان الصورة التفصيلية في علمه بذاته عينه وفي علم الممكنات غيره وليس المراد منه الحصر حتى يرد ما اورده المحقق الهروي انه لا خصوصية لعلم الواجب **قوله** وقد تخصص ههنا آه تفصيل المقام انهم اختلفوا في ان العلم المنقسم الى التصور والتصديق المنقسمين الى البديهي والنظري في فواتح كتب الفن هو علم حصولي او علم حصولي حادث او علم مطلق فقال بعضهم ان المقسم للتصور والتصديق هو العلم الحصولي الحادث واختلفوا في علة التخصيص فقيل ان علة التخصيص انقسام العلم الى التصور والتصديق بناء على انهما لا يوجدان في العلم الحضوري والحصولي القديم فان التصور هو حصول صورة الشيء في العقل والتصديق ليس...

التصور الذي هو كذا شرطا او شرطها والعلم الحضوري والحصولي القديم ليسا بذلك الوجدان لانتفاء الحصول فيهما اما في الحضوري فظاهر واما في الحصولي فلان المتبادر منه الحدوث والقدم ينافيه واختاره شارح المطالع في بعض تصانيفه وقيل علة التخصيص انقسام التصور والتصديق الى البديهي والنظري لان الحصولي القديم والحضوري ليست فيهما البداهة ولا النظرية فان البداهة وجودية كالكسبية فبينهما تضاد او عدمية فبينهما عدم ملكة وهي الكسبية فلما لم يتصفا بالنظرية لانها تقتضي الترتب على النظر المستلزم للحدوث والحصول المنافي للحضور والقدم لم يتصفا بالبداهة لان من شان عدم الملكة ان يكون محله قابلا للوجودي ومن شروط التضاد امكان التوارد من الجانبين واختاره الشارح رح لانه لم يثبت عنده اختصاص التصور والتصديق بالحصولي الحادث بل يوجدان في العلم الحصولي القديم ايضا كما حققه في الحواشي القديمة فلا يكون انقسام العلم اليهما علة التخصيص وقال بعضهم ان المقسم الحصولي مطلقا فيلزم عليه التخصيص بالحادث عند التقسيم الثاني وقال بعضهم لا ضرورة ههنا الى التخصيص فان المقسم هو مطلق الشيء من حيث هو هو والذي هو موضوع المهملة القدمائية يصح اتصافه باوصاف افراده ومن ههنا تتضح ان معنى قول الشارح قد يخص آه ان المقسم قد يخص بالعلم الحصولي او لانه يخص الحصولي بالحادث او يخص العلم بالحادث او لانه يخص الحادث بالحصولي كما يدل عليه تعليله بقوله معللا آه **قوله** يجري في المطلق اي مطلق الشيء الذي يوجد بوجود فرد وينتفي بانتفاء فرد ما لا الشيء المطلق الذي لا يوجد الا بوجود جميع الافراد وانتفاء بانتفاء ما قال المحقق الهروي في حواشي شرح المواقف من ان المقسم هو المطلق فقد تسامح لان التقسيم ضم قيود متخالفة الى المقسم فلا يكون الا بان يؤخذ من حيث هو هو **قال** ان كان اذعانا للنسبة فتصديق ههنا مقامات المقام الاول اختلف في حقيقة التصديق في انه علم ام لا فقيل انه علم ان التصور علم واليه ذهب جماعة المنطقيين وقيل انه ليس بعلم بل هو كيفية اذعانية تحصل بعد تصور اجزاء القضية ويؤيده ما وقع في الشفاء والاشارات من تقسيم العلم الى تصور ساذج والى تصور معه تصديق وما قال المحقق الطوسي في نقد المحصل ان التصديق والشك والوهم والتمني والاستفهام ونحوها ليست من الادراك بل من لواحقه وبهذا يدفع التدافع الواقع بين كلام الشيخ والطوسي وبين كلام الجمهور وذلك لان التصديق قد يطلق ويراد به الكيفية الاذعانية التي تحصل بعد العلم وقد يطلق ويراد به العلم المكيف بهذه الكيفية فالتقسيم الى التصور الساذج والتصور معه تصديق كما وقع من الشيخ مبني على الاول والتقسيم المشهور على الثاني كذا حققه المحقق الهروي رح والحق انه لا ينبغي ان يحمل ما في الشفاء والاشارات على المعنى الاول فانه نبه في تفسيره في كتبه الاخر وتقسيمه العلم الى التصور والتصديق بل يقال ليس مطلب الشيخ من العبارة المذكورة ان التصديق ليس بعلم كما هو ظاهرها وانما اطلق بهذه العبارة لان العلم بان لنا تصورا اخفى غيرها العلم بان لنا تصديقا فقد يشك فيه كما كشف الغطاء عن حاله فاستمع ولا تزل وانظر الى ما قال الشيخ في المقالة الاولى من برهان الموجز الكبير العلم على وجهين احدهما التصديق والآخر التصور والى قوله في اوائل برهان الشفاء العلم المكتسب بالفكر على قسمين احدهما التصديق والثاني التصور والحق ان الكيفية الاذعانية التي تحصل بعد التصورات علم بل هو اقوى مرتبة والدلائل التي اوردها هؤلاء المستدركون كلها مخدوشة المقام الثاني قد علمت ان التصديق علم فههنا ثلث مذاهب المذهب الاول مذهب صاحب الكشف وصاحب المطالع وغيرهما على ما يفهم من عباراتهم من ان التصديق هو التصور بشرط الحكم وهو وان لم يكن مصرحا في كلامهم لكنه ظاهر عباراتهم فقد عرفه في الكشف بتصور معه حكم وتبعه من المتاخرين وغيره وعليه انه يلزم على ذلك ان يكون تصور الموضوع فقط تصديقا لانه تصور مجامع للحكم وكذا تصور النسبة وحدها وتصور المحمول وحده فيكون كل الاثنين ايضا تصديقا

المقام الاول

المقام الثاني

فيرتقي عدد التصديقات الى سبعة لان الحكم في كل واحد منها مجامع لخارج عنه والجواب بان المراد تصور معروض للحكم الشيقي فانه لا يدفع كون التصورات الثلثة تصديقا وكذا كون تصور النسبة تصديقا لان المعروض للحكم هي النسبة ولذلك حمل المحشون عبارات المطالع والكشف ومن تبعه على مذهب الامام المذهب الثاني مذهب الامام وهو ان التصديق مركب من التصورات الثلثة والحكم وهو فعل عنده **اقول** وما يدل عليه بعض عبارات الحواشي الشريفية المتعلقة بشرح الرسالة القطبية من ان التصديق عنده مركب من التصورات الاربعة ليس بصحيح وقد يرد على هذا المذهب ايرادات منها ما اورده بعض استاذ استاذ استاذي نور الله مرقده في شرح السلم بقوله واظن ان مذهب الامام لا يخلو عن تكلف لان اجزاء التصديق لا بد ان تكون علوما تصورية لان العلم منحصر في التصور والتصديق وجزء التصديق لا يمكن ان يكون تصديقا ولا شك ان التصورات كلها بديهية عنده ومن الضروريات انه اذا حصل جميع اجزاء الشيء بالبداهة يصير ذلك الشيء بديهيا فيكون جميع التصديقات بديهية مع ان الامام لم يقل به انتهى والجواب عنه ما اورده زبدة المتاخرين استاذ استاذي نور الله مرقده في حواشيه المتعلقة بشرح السلم للقاضي الكوفاموي رح بانه لا نذهب عليك ان استلزام بداهة جميع الاجزاء بداهة الكل ممنوع والا يلزم ان لا يكتسب شيء من التصورات بالحد لان اجزاء الحد اما بديهية او نظرية على الاول يلزم من بداهتها بداهة الكل وعلى الثاني فالكلام في اجزائه فيجب الانتهاء الى اجزاء بديهية فيلزم بداهة المركب منها ثم بداهة المركب من المركب وهكذا انتهى **اقول** وايضا التصديق عنده مركب من التصورات والحكم وهو فعل عنده وليس من التصور ولا التصديق فلا يكون جميع اجزاء التصديق بديهية عنده حتى يلزم كونه بديهيا ومن ههنا ظهر لك انه لا حاجة الى ان يقال ان الامام لم يقل بان التصورات كلها بديهية بل مراده ما يكون مغايرا للحكم وذلك لانك قد عرفت ان الحكم عنده ليس بادراك حتى ينحصر في التصور والتصديق ويحتاج اليه على انه لا يصح في نفسه ايضا لان استثناء الحكم غير مصرح في كلام الامام ولا مفهوم منه بل صرح في الاربعين وغيره ان التصورات كلها بديهية من غير تخصيص والدليل الذي اورده لمطلبه عام كما لا يخفى على من راجع الى تصانيفه ومنها انه يلزم عليه ان يكتسب التصور من الحجة وذلك لان الحكم تصور ويكتسب من الحجة والجيب عنه بانه يلزم ذلك **اقول** هذا توجيه الكلام بما لا يرضى به قائله فان الحق ان الحكم عند الامام ليس بتصور بل هو فعل فنسبة التزام اكتساب التصور من الحجة اليه بهتان عظيم ومنها ان الامور الاربعة ان اخذت بلا هيئة كانت متعددة فكيف تدخل تحت العلم الواحد وان اخذت مع الهيئة الاجتماعية يكون الاجزاء خمسة ولا يقول به والجواب عنه انه لا يدخل الهيئة الاجتماعية حتى يلزم ما يلزم بل توخذ من حيث العروض فلا يلزم ما لزم وبه يندفع ما اورده المحقق الجرجاني رحمه الله في حواشي شرح المطالع ان الهيئة ان لم تعتبر يلزم التكثر وان اعتبرت يلزم تركب التصديق من العلم والمعلوم ثم **اقول** اظن ان مذهب الامام قد توجه عليه البطلان وهو لم يصرح بهذا المذهب في كتاب المحصل لكتابا اولا فان التصديق لما كان مركبا من التصورات والحكم الذي هو فعل عنده يلزم ان لا يكون قسما من العلم لان المركب من الفعل والكيف لا يكون كيفا فتفكر لعل الله يحدث بعد ذلك امرا المذهب الثالث مذهب المتقدمين وهو الحق وهو ان التصديق عين الاذعان وهو بسيط والتصورات شروط وليس بكيفية لا حقة بل هو قسم من العلم والحكم والاذعان والاعتقاد والتصديق تعبيرات عن معنى واحد المقام الثالث ان الحكم يطلق على اربعة معان المحكوم به ووقوع النسبة او لا وقوعها والقضية من حيث اشتمالها على الربط وادراك وقوع النسبة او لا وقوعها والحكم الواقع في تعريف التصديق فسر بامور احدها انه عبارة عن انتساب امر الى آخر ايجابا او سلبا وثانيها انه عبارة عن تعقل النفس ان النسبة واقعة او ليست بواقعة وتفسيره بالنسبة

في هذا المقام كما وقع من شارح المطالع في بعض تصانيفه غير مناسب ويتفرع على اختلاف تفسير الحكم اختلاف آخر وهو انه قيل ان
الحكم فعل من افعال النفس وهو مذهب المتأخرين واختاره الامام وبين وجهه المحقق الجرجاني في حواشيه على شرح الرسالة بان الالفاظ
التي يعبر بها عن الحكم من الانتساب والايقاع والانتزاع والايجاب والسلب ونحو ذلك تدل على ذلك فلذلك توهموا انه فعل وفيه
ان منشأ فهمهم لو كان كون تلك الالفاظ بحسب معانيها الاصطلاحية متعدية فتفاسير التصور ايضا كذلك مع انهم لم يتوهموا انه فعل وكل
ذلك بعيد عن العقلاء فضلا عن الفضلاء ولو كان منشأ التوهم كونها بحسب معانيها اللغوية دالة على ما هو من مقولة الفعل فذلك ابعد
اذ بناء الاحكام على المعاني اللغوية مع الاغماض عن الاصطلاح بعيد جدا فالوجه ما اورده الشارح المحقق في حواشيه على شرح الرسالة
وهو انهم وجدوا في التصديق امرا زائدا على التصور وهو اطمينان النفس فحسبوا انه فعل صادر من النفس وقيل ان الحكم ادراك فان كيفا
فكيف وان اضافة فاضافة وهو المذهب المنصور كيف لا والوجدان الصحيح يحكم بانه ليس هناك فعل زائد بل ليس للنفس الا قبول واذعان
واعتقاد للنفس **قوله** ومن ههنا يتضح ان تفسير الحكم بالاذعان والقبول ليس بمخالف لتفسيره بتعقل ان النسبة واقعة او ليست
بواقعة بل مآلهما واحد كما اورده المحقق الهروي في حواشيه المتعلقة بالرسالة المعمولة لبيان التصور والتصديق على شارح المطالع
مع ذكره تفسير الحكم بالتعقل من انه لا يخفى ان الاذعان والقبول ايضا من تعقل [illegible] كما يدل عليه ما قاله في شرح المطالع انتهى ليس بوارد
المقام الرابع انهم قد اختلفت عباراتهم في تعريف التصديق فقال بعضهم هو ادراك وقوع النسبة او لا وقوعها ويرد عليه اما اولا فلان
التعريف ليس بمانع لدخول التخييل فيه واما ثانيا فلان وقوع النسبة امر اضافي تقييدي فكيف يتعلق به التصديق وقال بعضهم هو ادراك
ان النسبة واقعة او ليست بواقعة ويرد عليه اما اولا فلانه يتوهم منه ان مفهوم ان النسبة واقعة او ليست بواقعة داخل في مفهوم التصديق
وذلك لانه متعلق التصديق وقد اشتهر ان متعلق التصديق جزء القضية وليس كذلك فان جزءها هي النسبة بلجملة الخبرية [illegible] العبارة
التصور واما ثالثا فلان ان النسبة واقعة او ليست بواقعة حملية فلا يشمل التصديقات الشرطية على [illegible] من ان الحكم في
القضايا الشرطية بثبوت التالي على تقدير صدق المقدم لان الحكم في التالي والمقدم [illegible] كما ذهب اليه البعض [illegible]
المقام الخامس انه اختلف في متعلق التصديق فذهب المتقدمون الى انه النسبة الخبرية [illegible] الى ان متعلق
هو القضية الاجمالية الملتفت اليها اجمالا [illegible]
في كلام المصنف [illegible] اشارات الاول ان التصديق قسم من العلم [illegible] الثالث ان
التصديق المنطقي هو بعينه التصديق اللغوي الرابع ان متعلق التصديق هي النسبة التامة [illegible] على النسبة او [illegible]
وهي النسبة التامة الخبرية فلذلك لم يتعرض لها [illegible] **قوله** لئلا يدخل فيها التخييل [illegible]
فلا يرد ما اورد [illegible] فان التخييل ادراك وقوع النسبة او لا وقوعها والتعريف ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة وبينهما بون
بعيد لا يخفى **قوله** نوع آخر من الادراك [illegible] اختلفوا في ان التصديق والتصور متغايران [illegible] فذهب المتأخرون الى ان التغاير
بينهما بالذات وانما التغاير بينهما بحسب المتعلق فان التصور [illegible] نفع التمايز [illegible] وهو الذي اختاره
في الوسط الثاني اعني القول بتربيع الاجزاء للقضية فانهم قالوا ان الشاك يتصور [illegible] الا بالنسبة [illegible] في القضية
نسبتين احديهما النسبة التامة الخبرية التي هي متعلق التصديق وثانيتهما النسبة التقييدية [illegible] النسبة [illegible] التي هي متعلق

الشك وغيره فمنشأ وهم بين النسبتين تغاير بالذات وتوجيه المحقق الهروي بان مقصود وهم ان النسبة الواحدة يتعلق بها الشك
من حيث انها نسبة بين الطرفين ويتعلق التصديق بها من حيث انها تامة خبرية لا يصغى اليه والحق ما ذهب اليه الاوائل من انه ليس
للقضية الا نسبة واحدة فهي متعلقهما فلا تغاير بينهما بحسب المتعلق انما التغاير بينهما بحسب الذات فالتصور والتصديق متباينان نوعا
والادراك جنس لهما فان قلت حقائق الاشياء يجوز ان لا تحصل في الذهن فوحدتها وكثرتها لا تعد تحت تحرير الا ... قلت ان
النسبة امر انتزاعي ولا كنه للانتزاعيات الا ما يحصل في الذهن ويعلم بشهادة الوجدان انه لا يحصل عند تصور اجزاء القضية من النسبة
الا امر واحد فبعد حصول الطرفين لا يحتاج الا اليه فعلم ان لا جزء ههنا سواه فان قلت لا نسلم ان الادراك جنس لهما قلت الجنسية والفصلية
تمايزهما مشكل في الامور الحقيقية لان الجنس مشابه بالعرض العام والفصل نظير للخاصة ولذلك يستصعب الحد الحقيقي واما الامور الاصطلاحية
فلا تعسر فيها فالشيء الذي وقع في التعريف عاما يتصور انه جنس وما يميزه عن المشاركات فيه فصل فلا معنى للمنع ههنا فاحفظ هذا فانه
سينفعك في كثير من المواضع **قوله** كما يشهد به الوجدان هذا اسلم من تكلف الاستدلال عليه بان للتصور لوازم ليست
للتصديق وللتصديق لوازم ليست للتصور وتخالف اللوازم يدل على تخالف الملزومات حقيقة لانه يرد عليه ان دلالة تخالف
اللوازم على تخالف الملزومات انما هي اذا كانت للماهية وليس بمسلم لم لا يجوز ان يكون لوازم التصور والتصديق لوازم الصنف فلا يلزم
الاختلاف بينهما صنفا واجيب عنه بان المنع مكابرة فان اللوازم المذكورة لوازم الماهية الا ترى ان حقيقة التصديق بما هي تابى عن
تعلقه بمفهوم غير مستقل بخلاف التصور ولعله من البديهيات ولما كان ال اول هذا الدليل الى دعوى البداهة احال الشارح من الابتداء
الى الوجدان **قوله** متعلق ايضا بما يتعلق به التصديق ههنا شك مشهور للفاضل الاسترابادي وهو ان التصور اذا تعلق بما يتعلق
به التصديق يلزم اتحادهما لاتحاد العلم والمعلوم مع انكم قلتم انهما متخالفان نوعا وهذا الشك مبني على ثلث مقدمات كما قال المحقق البهاري
في منهيات السلم الاولى ان العلم والمعلوم متحدان بالذات وهذه المقدمة ليست مبنية على حصول الاشياء بانفسها كما تفوه
به الفاضل السنديلي في شرح السلم فان للشيء ايضا اعتبارين فهو في مرتبة ذاته مع قطع النظر عن العوارض معلوم وهو من حيث
انه مكتنف بالعوارض الذهنية علم فيتحد العلم والمعلوم على هذا التقدير ايضا الا ان المراد بالمعلوم في مسئلة الاتحاد هو المعلوم بالذات
فتحد... على كل تقدير الثانية ان التصور يتعلق بكل شيء الثالثة انهما متباينان نوعا **قوله** بل هو مبني على
خمس مقدمات ... ان حصول الاشياء بانفسها فانه لو كان حصول الاشياء باشباحها لا يلزم الاتحاد والعلم الذي هو الشبح
المكتنف بالعوارض والمعلوم الذي هو الشبح من حيث هو هو والتخالف انما هو بين ماهية التصور والتصديق واتحادهما بالذي يلزم
الخامسة ان ... مع الاتحاد ... فان التصور اذا تعلق بمتعلق التصديق اتحد معه والتصديق ايضا يتعلق به ويتحد معه فاتحد العلم او قرر
الشبهة باعتبار نفس التصديق لما احتيج الى المقدمة الخامسة فالقول بان الشك مبني على ثلث مقدمات ليس بصحيح واجيب
عن الشك المذكور بوجوه منها انه لا يلزم الاتحاد التصور والتصديق الخاصين والتنافي انما هو بين مطلقيهما وفيه ان التباين النوعي
ينافي الاتحاد مطلقا ومنها ان التصديق ليس بعلم فلا يكون متحدا مع متعلقه فلا يلزم ما يلزم وفيه ما قد عرفته ومنها ان الاتحاد في مسئلة
الاتحاد مختص بالعلم التصوري فالعلم التصديقي لا يتحد مع المصدق به وفيه انه لا مساغ للتخصيص في القواعد العقلية ومنها ما قال
المحقق البهاري في السلم وحاصله على ما تفرد به ان العلم في مسئلة الاتحاد بمعنى الصورة العلمية فانها من حيث الحصول في الذهن

معلوم ومن حيث القيام به علم ثم بعد التفتيش يعلم ان تلك الصورة انما صارت علما لان الحالة الادراكية قد خالطت بالصورة نوعا ما
الانطباعي خلطا بل يعلم اتحادا وبانتهاك الحالة تنقسم بالذات الى التصور والتصديق انتهى وانت خبير بان هذا التحقيق يظهر منه ان العلم
والمعلوم بحقيقة ليسا متحدين انما الاتحاد بين العلم الذي ليس بعلم حقيقة وهي الصورة والمعلوم فانها انما صارت علما لان الحالة قد خالطتها
وهو مخالف لهم فانهم قائلون بان العلم هي الصورة العلمية حقيقة وتحد العلم الحقيقي مع المعلوم فهذا التحقيق رافع لمذهبهم لا دافع للايراد
الوارد عليهم وما قال القاضي الكوفاموي في شرح السلم من ان الاحتمال العقلي يكفي للموجه المجيب وان لم يوجد التصريح منهم كما يشعر اليه
قول المصنف ثم بعد التفتيش انتهى ففيه على ما اقول ان المجيب لما اخذ مذهبا آخر وسلك مسلكا آخر كيف يكون مجيبا للايراد الوارد على مذهبهم
بل انما هو ابطال لمذهبهم وما قال من ان القول بالحالة وان لم يكن مصرحا في كلامهم لكنه يجب ان يكون عين مرامهم فعجيب فانه لا اثر لها
في كتبهم بل قد صرحوا بان لا وجود في الذهن الا للصورة العلمية ثم العقل يجعل لها مرتبتين مرتبة المعلوم ومرتبة العلم وهو مبدأ الانكشاف
واعجب من ذلك ما قال كما يشعر اليه قوله ثم بعد التفتيش آه فان معناه التفتيش عن النفس لا التفتيش عن كلامهم فانه لا اثر في كلامهم
لهذا انما تصريحه في كتب السيد الزاهد الهروي ولا يعتد به لانه اول من ابتدع بهذه البدعة السيئة وخالف القوم بلا دليل شاف واجاب
عن الايراد المذكور باختراع الحالة فيرد عليه ما يرد على هذا المجيب **قوله** اعني النسبة واقعة او ليست بواقعة هذا هو مختار القدماء ومختار محقق صاحب
الميزان ان المتعلق هو الصورة الاجمالية للقضية واختار المحقق الهروي انه الموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما وغيرهم آراء الى
غيره ولكل وجهة هو موليها **قوله** فيتعلق اي التصور الساذج بكل شيء حتى بنفسه ونقيضه على بعض التقادير واما التصور المطلق المراد
بالعلم فيتعلق بنفسه ونقيضه على كل تقدير **قال** ويقتسمان بالضرورة الضرورة والاكتساب بالنظر ههنا مطالب المطلب الاول ان
الاقتسام كالتقاسم ان يقسم الشخصان شيئا بينهما على ما يستفاد من الصحاح فيكون المعنى ان كلا من التصور والتصديق يقسم الضرورة
والاكتساب بينهما واما قول الشارح اي يأخذ آه فليس معناه ان معنى الاقتسام اخذ القسمة اذ المعاني اللغوية لا دخل فيها للعقل بل لا بد من
النقل من كتب اللغة وكتب اللغة لا تساعده بل هو بيان حاصل المعنى قال القاضي المدراسي لما كان المتبادر من تقاسم التصور والتصديق
الضرورة والاكتساب بينهما ان يأخذ كل واحد من كل واحد قسما لا قسمين وهو خلاف المقصود فسره المحشي بالاخذ اللازم انتهى المطلب الثاني
ان القسمان المأخوذان اما التصور الضروري والكسبي وكذا التصديق بان يؤخذ الضرورة بمعنى الضروري والاكتساب بمعنى الكسبي
او ضرورة التصور واكتسابه وكذا التصديق ولا تخل بالمقصود لانهما اذا اقتسما الضرورة والاكتساب يحصل المقصود فان التصور اذا
اخذ ضرورة التصور واكتسابه يلزم انقسامه الى الضروري والكسبي وقس عليه التصديق ومن ثمه تبين لك ان قول الشارح اي
الضروري وقوله اي المكتسب بالنظر اما تفسير لقسم التصور والتصديق المأخوذ واما تفسير للضرورة والاكتساب وهو الاظهر لاحتياج
الاول الى المسامحة فان القسم هو التصور الضروري لا الضروري الا ان يجعل اللام للعهد المطلب الثالث ان لفظ الضرورة ثانيا
بمعنى البديهي او البداهة كما عرفت واللفظ الاول يعني بالضرورة متعلق بالاقتسام ومعناه ان هذا الاقتسام بديهي لا حاجة في
اثبات الاقتسام اليها الى ادلة اوردوها ومقدماتها كلها مجروحة وسيجيء بيانه المطلب الرابع ان قوله بالنظر مما لا حاجة اليه فان النظر
معتبر في تعريف الاكتساب فهو اما تصريح لما علم ضمنا او دفع للاكتساب على معناه اللغوي وهو مطلق التحصيل او اشارة الى تعريف النظر
قوله اي يأخذ كل من التصور والتصديق آه ههنا احتمالات تسعة ذهب البعض الى البعض واختار الامام الرازي رحمه الله ما معه

المطلب الاول

المطلب الثاني

المطلب الثالث

المطلب الرابع

جميع التصورات مستدلا بان التصور لو كان مكتسبا فان لم يكن مشعورا به اصلا يمتنع طلبه لاستحالة طلب المجهول المطلق وان كان مشعورا به كان تصوره حاصلا فكيف الطلب فان قلت نختار الشق الثاني ولا يمتنع طلبه لان المطلوب غير الوجه المعلوم قلت ان الوجه المجهول مجهول والمعلوم معلوم فعاد الايراد وايرد على الامام مثل ذلك في التصديقات مع انه قائل بكون بعضها كسبيا فاجاب عنه في كتابه الاربعين بان بينهما فرقا وهو ان التصديق امر زائد على تصور الطرفين والنسبة فيجوز فيها الكسب لان التصديق مجهول من حيث انه تصديق ومعلوم من حيث التصورات بخلاف التصور فانه يستحيل ان يكون الشيء الواحد معلوما من وجه ومجهولا من وجه وانت خبير بان الفرق بعد خفي فان التصديق من حيث ذاته مجهول او من حيث التصور معلوم فالوجه المجهول مجهول والمعلوم معلوم فان دفعه الامام بان المطلوب لما كان معلوما من وجه طلب حصوله من وجه مجهول وجهالة هذا الوجه لا يضره وكذا معلومية الوجه الاول فلا يلزم طلب الحاصل ولا طلب المجهول فليقل مثل ذلك في التصورات ثم الظاهر ان مراد الامام من بداهة جميع التصورات ما هو ممكن الحصول فيخرج ما يمتنع حصوله كحقيقة الواجب تعالى شانه قوله بديهي فان قلت اذا كان بديهيا كيف يستدل عليه الشارح بقوله فان كل عاقل آه قلت هذا تنبيه لا استدلال على ان البديهي هو الانقسام واما ثبوت البداهة لفطري القسمة فاستدل عليه بقوله فان كل عاقل آه واراد به من هو من اوساط الناس لئلا ينتقض بصاحب القوة القدسية وصاحب البلادة قوله لدار فقيل الدور توقف الشيء على ما يتوقف عليه اما بمرتبة او بمراتب ويرد عليه ان قوله اما بمرتبة اما متعلق بالتوقف او بيتوقف وعلى كلا التقديرين يبقى احد التوقفين غير مفصل مع انه في صدد التفصيل ولا يصح ان يكون توقف الشيء على ما يتوقف عليه بمرتبة تعريفا للدور المصرح مع ان الظاهر انه المقصود بذلك اما على الاول فلانه يندرج فيه توقف الشيء بمرتبة على ما يتوقف عليه بمراتب واما على الثاني فلانه يندرج فيه توقف الشيء بمراتب على ما يتوقف عليه بمرتبة واحدة وكل منهما دور مضمر واجاب عنه المحقق الشيرازي في حواشيه على شرح الرسالة الشمسية القطبي بان هذا من باب تنازع العاملين على معمول واحد وتقدير الكلام ان الدور هو توقف الشيء بمرتبة او بمراتب على ما يتوقف عليه بمرتبة او بمراتب فاذا كان التوقف في كلتا الصورتين بمرتبة واحدة كان الدور مصرحا وان كان كلاهما او احدهما بمراتب كان مضمرا ورده الشارح المحقق في حواشيه على الشرح المذكور بانه يخرج عنه توقف الشيء بمرتبة على ما يتوقف عليه بمراتب وبالعكس لعدم دخولها في شقي الترديد بل الحق ان قوله بمرتبة متعلق بيتوقف والمراد بالتوقف الاول ايضا التوقف بمرتبة لانه المتبادر عند الاطلاق وايرد عليه الفاضل المتقدم في حواشيه على الشرح المذكور بان التبادر ممنوع فان المتبادر معناه الحقيقي وهو اعم من ان يكون بمرتبة او بمراتب اقول التبادر في قول الشارح المحقق باعتبار ان الاقل متيقن ينسبق الذهن اليه فلا يرد ما اورده قوله او تسلسل وهو باطل بيرهان التطبيق والتضايف وغيرهما وهو مستلزم للدور وغيرها قوله لما احتجنا آه فيه بحث لان معنى البديهي ما لا يحتاج الى نظر فنتيجة المقدم والتالي ويجاب عنه بان المعتبر في المقدم عدم احتياج التصور والتصديق في حصولها الى الفكر وفي التالي عدم احتياجنا فاين الاتحاد قوله على امتناع اكتساب التصديق من التصور وفي بعض النسخ وقع بعده قوله وبالعكس قوله على ما هو المشهور هذا متعلق بكلا التوقفين فتخصيص جعله متعلقا بالثاني كما وقع من المحقق الهروي ليس كما ينبغي اقول اما تعلقه بالاول ففيه ثلث احتمالات على ما حصل لي ولم يسبقني في هذا احد قبلي الاحتمال الاول ان معناه ان توقف الاستدلال على امتناع اكتساب احدهما من الآخر مشهور واما النظر الدقيق فيحكم بانه يتم على تقدير انتفاء اكتساب التصور من التصديق وبالعكس سواء كان ممتنعا او لا كما افاده الشارح المحقق في بعض حواشيه ورده الفاضل المذكور في بعض حواشيه بان فيه نظرا اذ على تقدير جواز اكتساب

التصور من التصديق وبالعكس بعدم وقوع شيء من ذلك يقع الدور والتسلسل مع جواز عدم وقوعهما الا انه يلزم ويجب فلا يصح انه
يلزم الدور والتسلسل والمعتبر في الدليل لزوم احدهما انتهى **اقول** انا سلمنا ان المعتبر اللزوم لكن المطلق بل اللزوم على تقدير وجود المقدم
اما عند بعض اهل العربية فلان الحكم وان كان في التالي اقتضاء الشرطية عندهم لكن المقدم يكون شرطا له او قيدا واما عند المنطقيين فالحكم
ليس في التالي اصلا بل الحكم انما هو بين المقدم والتالي باللزوم او الانفصال وبالجملة لا يعتبر في التالي وجوده بنفسه بل من حيث انه مقيد
بالمقدم او هو شرط له عند بعض النحويين وعلى تقاديره عند المنطقيين فالحكم بلزوم الدور والتسلسل انما هو على تقدير وجود المقدم الماخوذ
مع عدم اكتساب احدهما من الآخر او هو قيده فيكون المعنى لو كان الكل من كل منهما نظريا ولم يوجد اكتساب احدهما من الآخر يلزم وجود
الدور والتسلسل ولا يعتبر وجودهما في انفسهما حتى يلزم ما يلزم فاحسن التدبر وتشكر الاحتمال الثاني على تقدير وجود وبالعكس في نسخة الشرح
ان معناه ان توقف الاستدلال على امتناع اكتساب التصور من التصديق وبالعكس مشهور واما النظر الدقيق فيحكم بانه لا يتوقف الا امتناع
اكتساب التصديق من التصور ولا يتوقف على العكس فانه لو لم يمتنع اكتساب التصور من التصديق يلزم الدور والتسلسل بناء على ان التصديق
الكاسب للتصور يحتاج الى تصور الطرفين والنسبة على تقدير نظرية الكل وهي نظرية على هذا التقدير فلزوم احد الامرين بحاله الاحتمال الثالث
على نسخة وبالعكس ايضا ان يكون معناه ان توقف الاستدلال على امتناع اكتساب كل منهما من الآخر مشهور والنظر الدقيق يحكم بانه لا يتوقف
على شيء منهما اما على امتناع اكتساب التصور من التصديق فلما مر واما على امتناع اكتساب التصديق من التصور فلان اكتساب التصديق
من التصور فعل اختياري يتوقف الشروع فيه على التصديق بانها فائدة وهو نظري على ذلك التقدير فيدور او يتسلسل على تقدير الاكتساب
ايضا ثم هذا كله بحسب الظاهر واما النظر الدقيق فيحكم بان الاحتمالات خمسة ثلثة منها على تقدير وجود وبالعكس في الكتاب واثنين على تقدير عدمه
الاول والثاني في ما كتب نظائره واما تعلقه بالثاني فمعناه ان توقف الاستدلال على حدوث النفس مشهور والا فيستقيم الدليل على تقدير قدمها
ايضا وذلك بوجهين الاول ما بينه الشارح المحقق في بعض حواشيه من انه على تقدير نظرية الكل لا يمكن اكتساب شيء من الاشياء واذا لم يحصل
شيء من الاشياء بالكنه لم يحصل شيء من الاشياء بوجه سواء كان النفس قديمة او حادثة ويجيء الرد عليه فانتظر الثاني بالقول من
ان النفس وان كانت قديمة فلا تخلو عن مرتبة الساذجية فهو الان في هذه المرتبة بعينها الا ان هذا عدمي او لان النفس لذاتها [illegible] في شهوده
ان النفس اذا انتقلت من هذه المرتبة الى مرتبة العقل بالملكة او حركت الجزئيات [illegible] ثم تتدرج [illegible] الى الجزئية فنقول اذا انتقلت
النفس منها او حركت صورة الام اولا هي على هذا التقدير نظرية يتوقف تحصيلها على تحصيل مباديها والفرض انتفاء جميع مباديها المتقدمة
ان لم يحصل جميعها قبل هذه المرتبة يلزم حصول المعرف مع عدم حصول المعرف والا فلا يكون هذه الصورة اول الصور [illegible]
فاذن ثبت انه لا يمكن نظرية الكل على تقدير القدم ايضا ثم هذا كله انما تعلق قوله على ما هو المشهور بالتوقف **وعندي** احتمال آخر وهو انه
متعلق بالمتوقف عليه يعني ان الامتناع والحدوث مشهور ولم يثبت بعد بدليل قوي عليه اما الامتناع فقد اورد دلائل كلها مجروح
منها ما اورده رئيس الصناعة في الشفاء ان امتناع اكتساب التصديق من التصور لان المفردات اذا اجتمع وجوده ويكون كاسبا فلا يخلو
ح مفردا ان يكون مركبا والا فوجوده وعدمه بالنسبة الى التصديق سواء فليس له دخل في وجوده فلا كسب وقد اورد عليه الشارح
المحقق في بعض حواشيه اما اولا فبانا نختار الشق الاول والمفرد من حيث وجوده الذهني ليفيد التصديق من غير ان يعتبر معه
معنى ليصير مركبا واما ثانيا فبانه منقوض بكسب التصور من المفرد ومنها ما قيل ان التصور يتساوى النسبة وجودا وعدما

الى التصديق فانه قد يوجد معه وقد يوجد بدونه وكل ما هذا شانه لا يكون كاسبا وفيه انه ان اراد ان نسبة التصور الى وجوده معين نسبته الى عدمه فذلك غير ظاهر وان اراد ان التصور كما يتعلق بوجود التصديق كذلك يتعلق بعدمه كما هو الظاهر من كلامه فمسلم لكن فقدان الترجيح غير ظاهر ومنها ما قيل لاثبات العكس ان كاسب التصور معرف وكل معرف محمول لكن التصديق ليس بمحمول فليس بمعرف ورد عليه ان كون كل معرف محمولا ممنوع انما المحمول المعرف بالذاتيات والعرضيات وليس منحصرا فيهما فان مدار افادة شيء لشيء هو العلاقة الخاصة بينهما بها يستفاد تصوره منه ولا دليل على انعدامها في الامور المباينة فيجوز ان يكون بعض الامور المباينة الغير المحمولة مفيدة للتصور بسبب علاقة خاصة يكون بينهما اما قرع سمعك ما قال رئيس الصناعة الشيخ ابو علي من ان التحديد كما يكون بالاجزاء الذهنية كذلك يكون بالاجزاء الخارجية ومن ثم قيل ان مذهب حصول الاشياء باشباحها هو الحق فان قلت قد عرفوا المعرف بالمقول لافادة تصوره قلت هو عين النزاع ومنها ما اورده المحقق الهروي في حواشي هذا الشرح ولا تضيع الاوقات بذكره فان مقدماته كلها سخيفة جدا ومضموناته اوهن من نسج العنكبوت كما لا يخفى على من نظر فيه واما حدوث النفس فقد ذهب اليه المشاؤن ومنهم ارسطو وتابعه الشيخ الرئيس والفارابي وغيرهم واوردوا عليه دلائل مقدماتها مجروحة كما فصل في موضعه فاحفظ هذا التحرير في هذا المقام وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء وهو العزيز العلام **قوله** لا يتم الا بدعوى البداهة اراد به اعم من دعوى البداهة ودعوى بداهة البداهة ليصح ادل دعوى البداهة الى دعوى نفس المطلوب والا فدعوى بداهة المقدمات لا يستلزم الا نفس المطلوب لا دعوى بداهته كما لا يخفى **قوله** فظهر ان الاستدلال آه **اقول** المراد به اما الاستدلال المذكور او مطلق الاستدلال على هذا المطلب وقد استدل على امتناع نظرية الجميع بوجوه اخر منها ما اورده المحقق الهروي من انه يلزم على تقدير نظرية الكل ان لا يحصل نظري اصلا لان الحركة الفكرية حركة اختيارية لا بد فيها من تصور بوجه والتصديق بفائدة ما فهما نظريان على ذلك التقدير فلا يحصل نظرا اصلا فضلا عن ان يحصل نظري ومنها ما اورده الشارح المحقق في بعض حواشيه من انه على تقدير نظرية الكل لا يمكن اكتساب كنه شيء من الاشياء واذا لم يحصل شيء من الاشياء بالكنه لم يحصل بالوجه اما الملازمة الثانية فلان ما هو وجه لشيء فهو كنه لشيء آخر ولا اقل من ان يكون كنها لنفسه ولافراده واما الملازمة الاولى فلان حصول الكنه مسبوق بحصوله بالوجه لان الشيء ما لم يعلم بالوجه لم يعلم بالكنه وحصوله بالوجه على هذا التقدير المفروض موقوف على صرف الزمان من الازل الى الآن المفروض لحصول الكنه فيه في تحصيل المبادي لان مبادئها كلها نظرية سواء كانت للنفس قديمة او حادثة فاذا استوعب تحصيل الوجه من الازل الى الحين المفروض فيشرع في تحصيل الكنه في ذلك الحين وذلك الحين زمان متناه فكيف يمكن اكتساب كنهه فيه والمفروض حصوله فيه فعلم انه لا يمكن حصول الكنه اصلا على هذا التقدير فلا يحصل الوجه ايضا واورد عليه اولا بما اورده بعض الافاضل من انه يجوز ان يكون لبعض العلوم التي تحتاج اليها في تحصيل الكنه مع بعضيته شيء من المبادي التي يحصل بها الوجه اتفاقا فالملازمة ممنوعة واجاب عنه المحقق الهروي بان المرآة والمرئي في التصور بالكنه متحدان بالذات ومتغايران بالاعتبار وفي التصور بالوجه بالعكس فكيف يتصور اشتراك المبادي **اقول** المجيب غافل عن انه لا يشترط في العلم بالكنه وبالوجه ان يتحد المعرف والمعرف بالذات فلا يكون العرضي داخلا فيه واما العلم بالوجه فيتغايران فيه بالذات فلا يصح ان الاولى ان يكون جميع المبادي عرضيات له والثانية ان يكون بعضها عرضيات وبعضها ذاتيات كالتعريف بالجنس القريب والخاصة والجنس البعيد والخاصة وغير ذلك ولهذا جوزوا التعريف بالخاصة مع الجنس القريب وغيره رسما وحينئذ يتصور ان يشترك بعض المبادي بان يكون مبدأ الكنه مبدأ الوجه ويكون وجه مركبا من ذاتي [illegible]

فيكون المجموع متغايرا و بالجملة لا يلزم ان يكون كل واحد من اجزاء الوجه متغايرا حتى يقال ان الاشتراك باطل فان مبدء الكنه متحد مكيف يكون مبدء الوجه بل يجب ان يكون مجموع المعرف متغايرا ولا شك ان المركب من المتحد والمغاير مغاير فح يتصور الاشتراك فهذا الجواب لا يدفع الايراد بل الحق في الجواب ما **اقول** ان اشتراك بعض المبادي لا ينفع فان المبادي الباقية الغير المشتركة ايضا نظرية فكيف يمكن حصول النظري في الحين ولا يمكن اشتراك جميع المبادي لعدم امكان اجتماع التغاير والاتحاد فاغتنم هذا البيان لعلك لا تجده في كتب علماء سابق الزمان واما ثانيا فما اورده المتصور في بعض حواشيه من انه يجري ما اتي به في اثبات الملازمة الاولى في اثبات عدم حصول الوجه ايضا فلا وجه للتخصيص

اقول ليس للتخصيص شر في كلام المستدل وانما لم يذكره لان كل جديد لذيذ واما ثالثا فما اورده المحقق الهروي من ان علم الوجه في التصور بالوجه علم بكنهه فلا يمتنع التصور بالوجه على تقدير نظرية الكل لعدم توقفه على تحصيل مباد غير متناهية وانما يلزم ذلك لو كان علم الوجه في العلم بالوجه علما بالكنه وليس كذلك فان التصور بالكنه و بالوجه مقصود ان بالذات والوجه والكنه بالعرض فلو كان علم الوجه في علم الشئ بالوجه علما بالوجه او بالكنه يلزم ان يكون المقصود بالعرض مقصودا بالذات وهو باطل وانت تعلم ما فيه من الاختلال لان التصور بكنهه يكون في البديهيات فعلى تقدير نظرية الكل تجويزه من المزخرفات وما ذكره من الدليل لا يصح لان اجتماع المتنافيين باعتبارين لا يمتنع واما رابعا فما اورده المتصور ايضا في حواشيه بقوله قوله و ذلك في زمان متناه عجيب اذ الاكتساب كل نظري لا محالة في زمان متناه سواء كانت العلوم باسرها نظرية او لا انتهى **اقول** لا يدعي الشارح ان اكتساب النظري في زمان متناه لا يكون في غير هذا التقدير بل مطلبه ان اكتساب النظري يكون في زمان متناه البتة وهذا لا يمكن على تقدير المفروض وهذا لا غبار عليه فانظر الى هذا المورد كيف تعجب من قوله ولم يدر ان كل من يسمع كلامه يتعجب من قوله ومنها ما اورده المحقق الهروي من ان التصور في التعريفات واحد يتعلق بالمعرف بالكسر بالذات وبالمعرف بالفتح بالعرض فعلى تقدير الدور يكون كل واحد من المعرف والمعرف متصورا بالذات و بالعرض بالنسبة الى الآخر وعلى تقدير التسلسل يكون كل من التصورات الغير المتناهية تصورا بالعرض فيلزم تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات فنظرية كل من التصورات تستلزم الدور او التسلسل المستلزمين لعدم حصول شئ منها واذا لم يحصل شئ منها لم يحصل التصديق اصلا وفيه خلل اما اولا فبان كون التصور واحدا في التعريفات من مخترعات قريحته بدون دليل فانه وان سعى سعيا بليغا في اثباته لكنه لم يثبت بعد واما ثانيا فبانه على تقدير الدور لا قباحة في لزوم كون الشئ الواحد متصورا بالذات ومتصورا بالعرض باعتبارين ولقد اشبعنا الكلام في هذا المقام فانه مقام مزلة اقدام الاقوام وقد تزلزل فيها اقدام الاعلام **قوله** الضرورة والاكتساب بالنظر العلم المنقسم الى الضروري والبديهي ما يكون ممكن الحصول فيخرج ما يمتنع كتعقل حقيقة الواجب تعالى صرح به في شرح المواقف **اقول** لا حاجة الى التخصيص فانه يصدق عليه حد النظري كما لا يخفى **قوله** ويرد عليه آه واجاب عنه المحقق الهروي بان المراد بالحصول الواقع في تعريف النظري مطلق الحصول وفي تعريف البديهي الحصول المطلق فالنظري ما يتوقف مطلق حصوله على النظر وان كان فرد منه والبديهي ما لا يتوقف حصوله المطلق على النظر بان لا يتوقف جميع افراده عليه **اقول** المراد بالتوقف ح هو المعنى الحقيقي يعني لولاه لامتنع او بمعنى المصحح لدخول الفاء فان اريد الثاني فيؤول هذا الجواب الى الجواب المذكور في الشرح وسيأتي بيانه فليكتف ح بذلك القدر واي حاجة الى اخذ مطلق الحصول في تعريف النظري والحصول المطلق في تعريف البديهي وان اريد الاول يبقى الايراد وذلك لانه لا يصدق على شئ انه يتوقف مطلق حصوله على النظر بمعنى لولاه لامتنع اذ ما من تصور وتصديق الا ويمكن حصوله بلا نظر فلا يتوقف فرد من افراد حصوله على النظر **قوله** بل بالحدس

فلا يصدق التوقف عليه وهو المأخوذ في تعريف النظري قال الشارح المحقق في بعض حواشيه ولو قيل النظري ما حصل بالفكر والبديهي
ما حصل بدونه لم يتوجه السؤال انتهى واورد عليه الفاضل المشهور في بعض حواشيه بانه يلزم ان يكون المطالب ح قبل الحصول خارجة
عنهما وذلك خلاف ما اجمع القوم عليه انتهى اقول التعريف المذكور مبني على ان النظرية والبداهة صفتان للعلم بالذات وللمعلوم بالعرض كما هو
مختار الشارح فلا ضير في كون المطالب المعلومة قبل العلم بها خارجة عنهما بمعنى انه لا يصدق عليها النظرية ولا البداهة بالذات وكونه خلاف
اجماع القوم غير ظاهر فانهم قد اختلفوا فيما بينهم ان النظرية والبداهة صفتان للعلم بالذات وللمعلوم فمن قال انهما صفتان للعلم بالذات
لم يتصف المعلوم بها عنده بالذات وانما يتصف بالعرض بعد حصول العلم به فتفكر فيه فانه دقيق **قوله** بانها تكون بديهية بالنسبة اليه آه هذا
الجواب مبني على اختلاف النظرية والبداهة باعتبار الاشخاص والاحوال بعد اخذ التوقف بالمعنى المشهور **قوله** اذ حصول تلك القوة لكل فرد
ممكن يرد عليه اما اولا فبان امكان حصولها لكل فرد ممنوع فانه ان اريد بالامكان الوقوعي كما هو الظاهر لنظير المنع وان اريد به الامكان
الذاتي فهو ايضا ممنوع كيف وما يمكن للطبيعة من حيث هي هي لا يلزم ان يمكن لكل فرد من افراده واما اخذ امكان الطبيعة فبعيد جدا
واما ثانيا فبان العلم الحاصل بالنسبة الى الفاقد نظري بشرط الفقد فيكون نظريا بالنسبة اليه ولا يقدح ح امكان حصوله بغير النظر وقد
اورد الشارح رح في بعض تعليقاته هذين الايرادين ثم قال موردا بانه يلزم ح ان يكون النظريات التي هي في غاية الخفاء بديهية بالنسبة
الى كل فرد فرد من افراد الانسان انتهى وقال بعض الافاضل يمكن دفعه بانه انما يلزم ذلك لو كان المراد بتوقف الحصول في النظريات
التوقف في الجملة اما بحسب الذات او بشرط الاحوال المقارنة وكذا المراد بعدم توقفه عليه وكان الامتياز بقيد الحيثية اما اذا كان المراد
بالتوقف التوقف بشرط الاحوال المقارنة وعدم توقفه عليه بهذا الشرط فلا يلزم ذلك مع ان بعده ممنوع ثم هو تكلف بعيد انتهى **اقول**
ههنا جوابان الجواب الاول باخذ الشرط في النظري فقط وتقريره ان فاقد القوة علومه نظرية بشرط الفقد وان كانت بديهية بالنسبة الى ذاته
بناء على ان حصول تلك القوة لكل فرد ممكن وهذا هو الذي اجاب به الشارح واورد عليه ما اورد والجواب الثاني باخذ الشرط في كليهما وتقريره ان
ذلك العلم بالنسبة الى العالم بشرط الفقد نظري وبشرط الوجدان بديهي وهذا هو الذي اختاره الدافع وانكر لزوم ما الزم فليس ما اورده الدافع دفعا
لايراد الشارح رح وانما هو دفع من الجواب الآخر كما لا يخفى على من تبصر **قوله** فانهم جوزوا آه اعلم ان الاستناد الى علتين مستقلتين ثلثة صور الاول
استناده اليهما على سبيل الاجتماع الثانية استناده اليهما على سبيل التعاقب الثالثة الاستناد على سبيل المبادلة فالاوليان باطلان قطعا والثالثة
اختلف فيها والحق ما ذهب اليه الشارح في حواشيه القديمة وغيرها انه ايضا باطل وخصوصية العلتين ملغاة وانما الاستناد الى القدر المشترك
اقول وذلك في كل معلول سواء كان كليا او جزئيا فانه لا يمكن استناد الشيء الواحد الى العلتين المستقلتين في الكلي ايضا بالدليل الذي اورده
لذلك فما تفوه به بعض السادات من ان استناد الشيء الواحد الى العلتين المستقلتين انما يمتنع اذا كان جزئيا حقيقيا واما اذا كان كليا فلا نسلم
ان استناده الى علتين مستقلتين ممتنع واين الدليل على ذلك انتهى من العجائب ثم الدلائل المورودة على بطلان الصور الثلث في مقامها
انما تتمشى لو اخذ التوقف بالمعنى الحقيقي واما لو اخذ بالمعنى الاصح لدخول الفاقد فلا يمتنع ح استناد المعلول الواحد الى العلتين المستقلتين
على سبيل التبادل وهذا هو الذي رجح تجويزهم استناد المعلول الى العلتين مبادلة اليه وحاصله انهم جوزوا التعدد العلل المستقلة على سبيل
التبادل فلو اخذ التوقف بمعناه المشهور لما صح هذا التجويز فلا بد من ان يراد منه التوقف بمعنى الاصح لدخول الفاقد ليصح ذلك القول ثم
فانه لا شك في انه يترتب المعلول على كل واحد منهما بمعنى انه وجد فوجد وان لم يتوقف عليه بمعنى الموقوف عليه التام والقول بان

انتهى الى ترتيب الاعلى بامتنع حصوله بدونه كما صدر من المحقق الهروي وتبعه تلميذه الكوفاموي في منهيات شرحه لسلم العلوم كما هو دابه
بعض المحصلين فضلا عن من اشار اليه بانامل اصابع المكملين فان قلت ان اريد من الترتيب مطلق التعقب يكون التاخر الزماني ايضا
داخلا فيه وان اريد به العلاقة الذاتية فهو التوقف بالمعنى الاول قلت المراد من الترتيب الترتيب الذاتي لكن بحيث ان لا يصل الى حد يكون
وجود المعلول ممتنعا بدونه فيه فالمراد به العلاقة الذاتية التي تصحح لتوقف المعلول على العلة توقفا ناقصا ولا تصل الى حد الامتناع بدونه
قوله سلمنا ذلك آه هذا الجواب مبني على ان النظرية والبداهة صفتان للعلم بالذات وحاصله انا سلمنا ان التوقف بالمعنى الحقيقي لكنا نقول
ان العلم الحاصل بالنظر والحاصل بالحدس متغايران شخصا فليس هنا علم يمكن كونه حاصلا به وبدونه فما حصل بالنظر يصدق عليه انه يتوقف
على النظر وما لم يحصل به بل حصل بالحدس يصدق عليه انه لا يتوقف على النظر اقول يرد عليه ان حصول القوة القدسية لكل فرد ممكن فالعلم
الذي حصل بالنظر لشخص لا يصدق عليه انه يتوقف على النظر بمعنى انه لولاه لامتنع لانه يمكن ان يحصل له القوة القدسية فيحصل له ذلك العلم بالحدس
فاين التوقف والجواب الجواب ثم ما اختاره الشارح من ان العلم هو الذي يتصف بالبداهة والنظرية حقيقة دون المعلوم هو الحق ومشرب
المستدركين مستحدث واليه يشير تقسيم القوم العلم الى التصور والتصديق وتقسيمها الى البديهي والنظري ولعله من البديهيات قوله فالامر
عليه اهون اقول الحق ان الفرق تحكم لانه يرد عليه ان احتياج الفاقد في تحصيله الى النظر لا يصح لانه يمكن حصول القوة القدسية له
فيمكن ان يحصل هذا العلم بالحدس والاحتياج في تحصيله الى النظر بمعنى لولاه لامتنع التحصيل وما اورده الناظرون لبيان الاهونية كله مموه
وعندي ان المراد بالاهونية انه لا يلزم ح في دفع الوارد اختيار اختلاف النظرية والبداهة باختلاف الاشخاص فتفكر فيه فانه دقيق
وبالتامل حقيق فما في شرح مرقاة المنطق لبعض الافاضل ان هذا القول من الدواني مما لا يدري محصله لا يصغى اليه قوله ومن هذا البحث
آه اقول اشارة الى البحث الذي حرر في هذا القول من اوله الى آخره يعني يعلم من هذا التحرير كله ان النظرية والبداهة يختلفان باختلاف
الاشخاص والاحوال فانه قد علم من الجواب الاول للايراد الوارد على التعريف المشهور اختلافهما بحسب الاشخاص وعلم من بيان الاهونية في تقرير
الآخر اختلافهما بحسب الاحوال فعلم من مجموع البحث مجموع الامرين ومن ههنا يندفع ما اورده بعض الافاضل من ان المراد بهذا البحث
ان كان البحث المتقدم فهو غير ظاهر وان كان المراد الفرق المذكور بين الاحتياج والتوقف ففيه بحث انتهى واشار من قوله فتامل
الى ان الاختلاف مما ليس بذاك بل الحق انهما لا يختلفان وانهما من صفات العلم لا المعلوم لانه المكتسب بالذات اقول ولا يرد عليه
ما اورده الفاضل المدعو في بعض حواشيه من انه يلزم ح ان يكون المطالب كلها قبل تعلق العلم بها خارجة عنهما فلا تكون نظرية ولا بديهية
وذلك لان القائل بكونهما من صفات العلم يلتزم ذلك واي عائبة فيه قوله وهو ملاحظة المعقول لتحصيل المجهول فيه اشارة الى ان الفكر
فعل من افعال النفس قوله بل التقسيم فيه اشارة الى ان من خصص حيثية التعريف النظر بالنظري فقد بعد كل البعد قوله اي ما حصل
صورته في العقل المراد به النفس ففيه اشارة الى وجه اختيار المعقول على المعلوم من ان النظر مختص بالكليات فان الاكتساب لا يكون
بالجزئيات قوله لتحصيل المجهول اي يكون الغرض من الملاحظة تحصيل المجهول بتمامه فلا بد من ان يراد بالملاحظة ملاحظة جميع ما يحتاج فيه
فلا ينتقض بملاحظة احدى مقدمتي الدليل ولبعض اجزاء المعرف بالكسر لان هذه الملاحظة لا يحصل منها المجهول بتمامه قوله والمشهور في تعريفها
اي عند المتاخرين واما المتقدمون فقد عرفوه بمجموع الحركتين الواقعتين عند تحصيل المجهول قوله ترتيب امور المراد بها ما فوق الواحد
واللام في لتادي للغرض ولا يجب ان يحصل عقيبه فلا ينتقض بالدليل الفاسد قوله لا يتم بعضه وبعضه يفضي الى التكلف اما الجواب

الاول فهو مردود اما اولا فبان الوجه الذي علم به المطلوب سابق على تحصيله فلو كان داخلا في تعريفه لزم تحصيل المجهول واما ثانيا
فلانه لا ترتيب بينه وبين المفرد واما ثالثا فلما قال المحقق الجرجاني انه يلزم على هذا صحة اعتبار العرض في الحد التام فيما اذا علم بالعرض تامه
باطل اتفاقا قال بعض الافاضل فيه نظر اما اولا فلانا لا نسلم ان الصورة المذكورة حد تام لجواز ان يكون رسما تاما اكمل من الحد التام
والحد التام انما يتحقق فيما اذا تصور بذاتياته او لا ثم حصل باقي ذاتياته واما ثانيا فلانه لو سلم ان الصورة المذكورة حد تام فلا نسلم انه يلزم
اعتبار الوجه العرضي فيه بل انما يلزم اعتبار التصور بالوجه العرضي ولا استحالة ممنوعة واما ثالثا فلان مدار الحد التام اصطلاحا
على كون المبادي الموجودة بعد وضع المطلوب وتصوره بوجه ذاتيات صرفة لا على كون المرتبة مطلقا ذاتيات فلا يقدح في الحد
التام كون ذلك الوجه عرضيا انتهى **اقول** الوجوه الثلثة كلها مردودة اما الوجه الاول فانهم صرحوا باجمعهم ان المعرف اذا تركب من الفصل
القريب مع الجنس القريب فهو حد تام مشتمل على جميع الذاتيات ولا يدرى كونه متوقفا اذا تم المعرف بالفتح فالتجويز المذكور خال عن
التحصيل واما الوجه الثاني فلان التصور بالوجه العرضي هو المطلوب وكيف يكون داخلا في تعريف نفسه واما الوجه الثالث فلان
الداخل في الامور المرتبة اما ان يكون له دخل في تحصيل المجهول او لا فان كان يلزم حصول الكنه بالعرضي والا فادخاله فيه لغو لا طائل
تحته واما الجواب الثاني فهو مخدوش اما اولا فبانه ان اريد ان التعريف انما يكون بالمشتقات فالحصر ممنوع وان اريد الاكثر فيجوز ان
التعريف بغير المشتق وان كان في مادة واحدة يكفي في الانتقاض واما ثانيا فلانه لا ترتيب بين الذات والصفة ولا يرد ما اورده المحقق
الجرجاني في حواشي شرح المطالع من ان اشتمالها على الذات غير معقول لانه ان اعتبر مفهوم الشيء يلزم دخول العرض العام في تعريفه
وان اعتبر شيء له الصفة فهو للمصداق فيلزم الوجوب في ثبوت المشتقات لموصوفاتها فيلزم الانقلاب وذلك لانا نختار الشق الثاني
وحكم لزوم الانقلاب وقع بسبب الذهول عن القيد كما لا يخفى واما الجواب الثالث فيرد عليه انه لا ضرورة الى القرينة لان المعتبر المساوات
في الصدق لا بحسب المفهوم واما الجواب الرابع فهو مفض الى التكلف **اقول** الحق ان البسيط يكون كاسبا والنزاع لفظي فمن قال بانه
لا يكون كاسبا اراد انه لا كسب معتبرا ههنا فانه لا ينضبط كانضباط التعريف بالمركب وليس للاختيار والصناعة دخل فيه ولهذا الوجه
لم يعتبره المتاخرون عند تعريف الفكر وان جوزوا التعريف بالمفرد **قوله** معلوما كان او مظنونا يشير الى وجه اختيار المصنف المعقول على
المعلوم بانه بظاهره لا يشتمل المظنون وغيره فان العلم يتبادر منه الاعتقاد الجازم بخلاف المعقول **قوله** هو التوجه نحو المعلوم فيه
اشارة الى ان المعلوم كما يقابل المظنون كذلك يكون بمعنى المعقول ايضا **قوله** السياق يعني الكلام المتقاني وهو قوله وقد يقع فيه
الخطاء فان الخطاء انما يكون في الافعال الاختيارية ويمكن ان يكون المراد منه مسوق الكلام لان المتبادر من كل فعل الاختياري
قوله فافهم **اقول** هو اشارة الى جواب الايرادين الواردين في هذا المقام احدهما ان تعقل المبادي الكثيرة في آن واحد لا يعقل
وثانيهما ان الترتيب يقتضي الزمان فكيف يحصل في الآن والجواب ان المراد بالتعقل تعقلها على وجه الاجمال والوحدة لا من حيث
التفصيل والكثرة والمراد بالترتيب الترتيب الزاتي فافهم **قال** وقد يقع آه فههنا التحقيق كما اختاره الشارح **اقول** وجعل
التقليل يكون اشارة الى ان وقوع الخطاء وان كان قليلا يكفي في ثبوت الاحتياج الى المنطق **قوله** فاحتيج آه فرع الاحتياج
على وقوع الخطاء اشارة الى عدم كفاية الفطرة الانسانية وانما يثبت الاحتياج الى قانون لان المقصود بيان الحاجة الى المنطق
وحصول القدرة التامة على اكتساب النظريات بان يكون كلما ورد عليه فكر تمكن من معرفة الصحيح والخطاء ومن البين انه لا يحصل

الا بالقانون الكلي دون الجزئيات الخاصة فلا يرد ح انه لا يثبت ما ذكرنا الا الاحتياج الى المواد الجزئية لا الى القانون والمطلوب
هذا لا ذاك قوله كما نشاهده منا ومن غيرنا فيه اشارة الى ان الاخطاء في حكم وقوع الخطا بل هو بديهي نشاهده منا ومن غيرنا قوله
احكام الجزئيات ان اريد بها جزئيات موضوعها يحتاج الى حذف المضاف اليه وان اريد بها فروع القاعدة لم يحتج الى هذه المؤنة
قوله وبهذا التقرير يندفع ما احتج فيه آه لما ورد على دليل الحاجة الى المنطق انه لم لا يجوز ان يكون الفطرة الانسانية كافية في العصمة
عن الخطا فلا حاجة الى القانون اجاب بعضهم عنه باثبات ان الفطرة الانسانية غير كافية فثبت الاحتياج الى المنطق والشارح لما رأى
انه لا حاجة اليه قال ان التقرير المورد لاثبات الاحتياج الى المنطق كاف لا يحتاج في دفع الايراد الوارد عليه الى اثبات عدم كفاية الفطرة
الانسانية اذ وقوع الخطا في الفكر كاف في استلزام الاحتياج الى العاصم وان لم يثبت عدم كفاية الفطرة وذلك لان المراد بالاحتياج
الى المنطق اما انه لولاه لامتنع او معنى الاحتياج في الجملة فان اريد الثاني فظاهر انه لا حاجة الى اثبات عدم كفاية الفطرة لانها وان كفت
فلا يضر الاحتياج بالمعنى المذكور اذ لا شك ان للمنطق دخلا في الجملة فثبت الاحتياج اليه في الجملة وكفى التقرير وان اريد الاول
فنقول سلمنا ان الفطرة الانسانية كافية لكن لا معنى لكفايتها الا ان يميز الخطاء عن الصواب والقشر عن اللباب وذلك
لا يمكن الا بان يدرك الفطرة ان الخطاء في الفكر باي سبب وقع ليجتنب منه في الفكر الآخر ومعرفة هذا من فروع المنطق
فالفطرة وان كانت كافية لكن يحتاج ح الى تعيين طريق الخطا ولا نعني بالمنطق الا هذا فثبت الاحتياج الحقيقي اليه على
كل تقدير ومن ههنا اتضح ان القول الشارح اذ وقوع الخطا في الفكر كاف آه محلين كما ذكرته وان هذا الكلام بتسليم
كفاية الفطرة الانسانية ومن ههنا يظهر لك امر آخر وهو انه خالف داب المناظرة حيث قدم الجواب بطريق التسليم على
العلاوة التي هي منع للكفاية بسند وقوع الخطا كثيرا قوله اذ لا حاجة اليه في بيان الحاجة لان الاحتياج الى المنطق انما
يثبت بثلث مقدمات الاولى ان العلم منقسم الى التصور والتصديق الثانية ان بعض كل منهما نظري يحتاج الى النظر
الثالثة انه قد يقع فيها الخطاء وما في شرح المطالع من ان انقسام العلم الى التصور والتصديق مستدرك ليس بصحيح وما قد
ان المنطق ليس كله بديهيا والا لاستغنى عن تعلمه ولا نظريا والا لدار او تسلسل فبعضه نظري يكتسب من البعض البديهي
فانما اورده لدفع المعارضة المشهورة وفيه اشارة الى ان ايراده في المتون المبنية على الاختصار والاكتفاء على المطالب
ليس بلائق ففيه تعريض على صاحب الرسالة ومن تبعه حيث اورد هذا الحديث ويناسب هذا الحديث حديثا آخر ذكروه
في الشروح وهو ان المنطق على ثلثة اقسام قسم منه بديهي وقسم منه نظري لا يقع فيه الخطا كالحكم بانعكاس الموجبة الكلية
جزئية وقسم منه نظري يقع فيه الخطا كالحكم بانعكاس الموجبة الضرورية فانها تنعكس عند بعضهم الى الضرورية وقيل الى
المطلقة العامة وقيل الى الممكنة العامة والعاصم عن الخطا انما هو القسمان الاولان واما القسم الثالث فليس بعاصم
ثم عصمة المنطق بالنسبة الى الخطا الواقع في الصورة والمادة كليهما فان مبحث الصناعات كافل للخطاء المادي وباقيه
ضامن للخطا الصوري فمن قال ان المنطق ليس بعاصم عن الخطاء الواقع في المادة لم يعصم عن الخطاء في هذا الحكم
قوله فان قلت وقوع الخطاء بالفعل آه هذا منع استلزام وقوع الخطا الاحتياج الى القانون بسند ان الخطاء
لما لم يكن الا في فكر جزئي لم يحتج الا الى جزئي ايضا وهو لا يستلزم الا معرفة الطرق الجزئية الفكرية ولا يثبت الاحتياج

الى المنطق الذي هو قانون كلي فانه ما لم يعرف الطرق الجزئية لم تميز القشر عن اللباب واجاب عنه المحقق الهروي بان وقوع
الخطأ بالفعل في فكر جزئي يستلزم احتمال وقوعه في الافكار كلها وهو يستلزم الاحتياج الى العلم بالطرق الفكرية وموادها
على الوجه الكلي وانت تعلم ما فيه لان وقوع الخطأ بالفعل لا يستلزم الاحتمال في كل الافكار ولو سلمنا فنقول المثبت للاحتياج
انما هو الوقوع لا مجرد الاحتمال ولئن تنزلنا عنه فاحتمال الخطأ في كل فكر فكر انما يستلزم الاحتياج الى طريق طريق لا الاحتياج
الى القانون كما لا يخفى **قوله** ولئن تنزلنا عنه فنقول آه هذا منع آخر وحاصله ان الاحتياج انما يلزم الى الاعم من الوجه الكلي
والوجه الجزئي واما الى الوجه الجزئي خاصة فكلا وحاشا ومن جعل المنعين منعا واحدا فقد بعد كل البعد **قوله** وقوع الخطأ
بالفعل يستلزم آه اي وقوع الخطأ عن الفضلاء المتصدين للاحتراز عن الخطأ يستلزم عدم بداهة جميع الطرق فمنع الاستلزام
كما وقع من شارح المطالع بعيد عن الفضلاء **قوله** وقد بين آه وذلك لان العلم بحال الكلي من احوال الجزئيات الذي
هو الاستقراء والعلم بحال الجزئي من حال جزئي آخر مندرج تحت كلية الذي هو التمثيل من الظنيات وانما المفيد لليقين
هو البرهان **قوله** وفيه نظر وله جواب نقل عنه هو انا لا نسلم ان وقوع الخطأ بالفعل يستلزم عدم بداهة الجميع ولئن سلمنا
فلا نسلم ان العلم اليقيني بالجزئيات لا يحصل الا من قبل الكليات لانه يجوز ان يكون العلم بالجزئيات يقينيا فيمنع عدم الاستنباط
من الكليات والجواب انه لا شك ان العلم من قبل الكليات اصون عن الخطأ الواقع في الفكر فقد ثبت الاحتياج في اكتساب
المطالب الى القانون لا صونه الذهن عن الخطأ في الفكر وهذا القدر كاف للاحتياج انتهى قال بعض الافاضل اقول
الجواب محل مناقشة لان كون العلم بالكليات اصون عن الخطأ في الفكر غير بين ولا مبين سيما اذا كانت تلك الجزئيات
بديهية اولية **اقول** ليس مراد الشارح المحقق ان العلم بكل جزئي وان كان بديهيا من الكليات اصون عن الخطأ فان هذا شيء
لا يقول به العاقل فضلا عن من يشار اليه باصابع الانامل بل المراد به ان العلم بالجزئيات النظرية من قبل الكليات
اصون عن الخطأ من علمها بالجزئيات وهذا مما لا شك فيه فالايراد ليس بوارد **قال** وموضوعه لما فرغ
عن بيان الحاجة المتضمن للتعريف شرع في بيان الموضوع الذي به يمتاز العلوم بعضها عن البعض وههنا
فوائد الفائدة الاولى ان مسائل العلوم لا تمتاز الا بتمايز الموضوعات واورد عليه ان التعريف بالرسم
يستلزم العلم بالخاصة وهي مما يفيد تمايز العلوم فيما بينها قطعا فلا يصح القول بان تمايز العلوم انما يكون
بتمايز الموضوعات والجواب عنه ان تصور العلم بخاصته لا يميز عن العلم الآخر فان بعض المسائل تكون
مشتركة ككروية الارض فانها من مسائل العلم الطبيعي اذا استدل عليها بالبرهان اللمي ومن مسائل العلم الرياضي
اذا استدل عليها بالبرهان الاني وقد صرح به الشيخ الرئيس في برهان الشفاء فبتصور العلم برسمه يعلم ان هذه المسألة من علم كذا لا
يلزم من ذلك ان لا تكون من علم آخر فاحتمل الاشتراك فلم يحصل التمايز بخلاف ما اذا حصل العلم بموضوعات العلوم فانه يتمايز
المسائل بعضها عن بعض ويعلم ان هذه المسألة من مسائل هذا العلم بهذه الحيثية ومن مسائل ذلك العلم بتلك الحيثية والاتجاه
بان المراد التمايز الذاتي والتمايز الذي يحصل من الخاصة خارجي لا ان التمايز الحاصل من الموضوع ايضا خارجي فان قلت قد
صرحوا بان الموضوع جزء من العلم حيث قالوا اجزاء العلوم ثلثة فيكون التمايز الحاصل من الموضوع ذاتيا قلت قد حقق المحقق

الجرجاني في بعض تصانيفه بان ذلك محمول على التجوز ومن ههنا ظهر انه لا حاجة الى ان يقيد التمايز بزيادة التمايز لدفع الايراد المذكور كما صدر من السيد الشريف في حواشي شرح الشمسية الفائدة الثانية انه لا يجوز تشارك العلوم في موضوع واحد فانهم لما جاولوا معرفة الحقائق ووضعوا الاشياء وبحثوا عن الاعراض الذاتية فحصلت لهم مسائل كثيرة متنوعة متحدة في كونها من عوارض الموضوع وجوزوا الكل احد ان يضيف اليه ما يخطر بباله ومن ههنا قيل ان العلوم تتزايد يوما فيوما ولا معنى للعلم الواحد الا ان يوضع شيء او اشياء متناسبة فيبحث عن عوارضه ولو جاز تشارك العلوم في الموضوع الواحد كما اختاره صدر الشريعة في التنقيح بسند انه يجوز ان يكون لموضوع واحد اعراض متنوعة يبحث عن بعضها في علم وعن بعضها في علم آخر وان اتحد الموضوع فان اختلاف العلوم كما انه يكون باختلاف الموضوعات كذلك يمكن ان يكون باختلاف المحمولات وذلك لان اختلاف العلوم باختلاف المسائل والمسائل كما انها تختلف بموضوعاتها كذلك يمكن اختلافها بمحمولاتها للزم ان يكون كل علم علوما لانه ما من علم الا ولموضوعه اعراض متنوعة فلكل احد ان يجعله علوما متنوعة فلا ينضبط علم ما انضباطا كما لا يخفى وان شئت زيادة تحقيق هذه المطالب فليرجع الى كتاب البرهان من كتاب الشفاء الفائدة الثالثة ان حقيقة كل علم مسائله والتصديقات بمسائله وما ذكروه في الخاتمة من ان اجزاء العلوم ثلثة الموضوع والمبادي والمسائل فتسامح منهم بناء على شدة احتياج العلم الى الموضوع والمبادي والا فهما ليسا من اجزاء العلوم **قوله** موضوع العلم آه قيل لما كان موضوع المنطق خاصا من مطلق الموضوع شرع في تعريفه وفيه ان توقف معرفة الخاص على معرفة العام انما هو اذا كان الخاص مدركا بالكنه والعام ذاتيا له والا فلا نعم معرفة المقيد تتوقف على معرفة المطلق قطعا وههنا ليس مقيد ولا مطلق والفرق بين المطلق والمقيد وبين العام والخاص ان العام يجب حمله على الخاص بالذات او بالعرض والمطلق لا يجب حمله على المقيد وايضا الخاص له صورتان تختلفان بالاجمال والتفصيل بخلاف المقيد فانه له صورة واحدة تفصيلية فتصوره بنفسه يستلزم تصور المطلق لا محالة فالاولى ان يقال لما كان التصديق بموضوعية المعلومات التصورية والتصديقية محتاجا الى تصور الطرفين شرع في تعريف الموضوع **قوله** ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية فيه اشارة الى انه لا يوجد علم يبحث فيه عن عرض واحد لموضوعه ويدل عليه اقوالهم وصريح كلامهم وان وجد الاحتمال العقلي والمراد بالبحث عنها من حيث انها عوارض موضوع العلم فلا يرد انه يصدق على موضوع المسئلة وعلى الاعراض الذاتية **قوله** اي يرجع البحث اليها اشارة الى دفع دخل مقدر تقريره ان المتبادر من البحث عن اعراض الموضوع ان يجعل الاعراض محمولات لموضوع العلم وكم من مسئلة موضوعها نوعه وغيره ودفعه بان المراد بالبحث ليس ما فهمته بل معناه ان يرجع البحث اليها سواء كان الموضوع موضوع المسئلة او غيره وسواء كان اعراض موضوع العلم محمولة او غيرها فان البحث كله يرجع اليها البتة **قوله** يلحق الشيء لذاته ليس المراد منه ان يلحق لنفس الشيء من حيث هو هو ويقتضيه حتى يكون من مقتضيات الموضوع فيرد انه يلزم ح ان تحقق العرض الذاتي كلما تحقق الموضوع لانه من لوازم ذاته وليس كذلك وكذا ليس المراد منه ما يلحق الشيء لذاته بلا حيثية خارجية فانه ما من علم الا وقد اخذ موضوعه مع حيثية ففي العلم الالهي جعل موضوعه الموجود مع حيثية الوجود فيبحث عن عوارضه اللاحقة له بهذه العلة العامة من غير خصوص مادة دون مادة واما ما سواه من العلوم فلا بد فيه من الحيثيات الزائدة على الوجود

فيه لئلا يلزم الاختلاط بل المراد منه ما يلحق الشيء ويعرضه لذاته اي لا بواسطة في العروض ولا بواسطة في الثبوت باحد قسميها وهو
ان يكون كل من الواسطة وذيها معروضا حقيقيا والمراد من لحوق الشيء للامر بسببه تحقق احد المتقابلين بشرط التساوي فما يعرضه
للشيء بواسطة الاعم او الاخص او المباين من الاعراض الغريبة هذا عند القدماء واكثر المتأخرين واما بعض المتأخرين فقد ادرجوا
العارض بواسطة الجزء الاعم ايضا في الاعراض الذاتية دون العارض بواسطة الجزء الاخص ومن ههنا يظهر لك ان تعريفهم
العرض الذاتي بما يلحق الشيء لذاته او لجزئه او لما يساويه يقتضي العموم مع انه خلاف في العارض بواسطة الجزء الاخص شأنه
غريب وقد وضح لك مما بينا ان قول الشارح على ما ذكر المتأخرون الظاهر انه متعلق بتعريف العرض الذاتي والمراد اكثرهم
لا كلهم حتى يرد انه جعل مذهب المتقدمين مذهب المتأخرين **قوله** اما بان يجعل موضوع العلم بعينه آه ويزاد على ما ذكره او البحث
عن جزء موضوع العلم فانه قد يكون البحث عن جزء موضوع المسئلة فيجعل موضوع المسئلة ما هو عرض ذاتي له كالبحث
الواقع عن احوال الصورة الجسمية والهيولى في العلم الطبعي والبحث عن جزء نوع موضوع العلم فانه قد يجعل جزء نوع موضوع
العلم موضوع المسئلة الا ترى الى انه يبحث في العلم الطبعي عن احوال الصورة النوعية التي هي جزء للجسم العنصري الذي
هو نوع موضوع العلم **قوله** في قولهم كل جسم فله حيز طبعي ومثله في قولهم كل جسم فله شكل طبعي وغير ذلك **قوله** وتثبت له ما هو
عرض ذاتي له آه اورد الشارح في جميع الصور لفظ الاثبات للاشارة الى ان مسائل العلوم لا تكون الا حمليات موجبات
والشرطية مؤولة الى الحملية والسوالب مرجعها الى الموجبات لانه يعتبر فيها سلب المحمول فتصير موجبة محمولها سالب صرح به في
حواشي شرح المطالع **قوله** او يجعل عرضه الذاتي آه فموضوع المسئلة اما هو موضوع العلم او نوعه او جزئه او عرضه الذاتي او نوعه
وقد يتركب من موضوع العلم والعرض الذاتي ونوع موضوع العلم مع العرض الذاتي وعرض ذاتي لعرض ذاتي آخر مع المعروض
وامثلة الكل ظاهرة على المفتش **قوله** فقولهم ما يبحث فيه آه اشارة الى دفع ما يرد على تعريفهم بانه لا يصح فانه مقتصر على البحث
عن عوارض موضوع العلم مع انه يبحث في العلوم عن غير ذلك ايضا كما عرفته فهذا القول تفصيل لما اوله به اولا **قوله** اذ لا يبحث
في العلم آه قال بعض الافاضل فيه انه يجوز ان يكون البحث في العلوم عن الاحوال المختصة بانواع موضوع العلوم
واقعا على سبيل التطفل انتهى **اقول** لا يخفى على من تتبع كتب الفن ان المسائل التي يكون موضوعها نفس موضوع العلم تكون
قليلة جدا وكثيرا ما يبحث عن اعراض الانواع او الاجزاء او الاعراض فيلزم ان يكون استطراد اكثر العلم وفيه بعد لا يخفى **قوله** بعد ما عرف
في الشفاء آه قال الشيخ في الشفاء لكل واحد من الصناعات مباد وموضوعات ومسائل والموضوعات هي الاشياء التي يبحث
في الصناعة عن الاحوال المنسوبة اليها والعوارض الذاتية فالضمائر ترجع الى الموضوعات والشارح قد نقل بعضه **قوله** ويمكن
ان يكون آه يشير الى ان ههنا احتمالا آخر ايضا وهو كون العطف تفسيريا **قوله** ومبني على الفرق آه حاصله انه كما ان موضوع المسئلة
قد يكون غير موضوع العلم كنوعه وجزئه وعرضه كذلك يكون محمول المسئلة غير محمول العلم فمحمول العلم هو المفهوم المردد بين محمولات
المسائل لانه لا يخلو من احدها فالمبحوث عنه في الحقيقة هو محمول العلم وطريقه ان يؤخذ كل قسم ويجعل محمولا للموضوع ولا يلزم
ان يكون المبحوث عنه في العلوم امورا عينية حتى يرد عليه ان المفهوم المردد انتزاعي لا ينبغي ان يجعل مبحوثا عنه في العلوم
نعم يلزم ح ان لا يكون محمولات المسائل مقصودة بالذات ولا ضير فيه فان من قال بالفرق قد التزمه شهادة

الوجه ان يجعل بخلافه لا اسمع **قوله** فان قلت لا حاجة الى ذلك آه مدار الشبهة على توهم ان الكلام في العارض الاخص فحاصله انه لا يجب ان يشتمل العرض الذاتي جميع افراد موضوع العلم حتى يرد عليه انه قد يبحث في العلوم عن العوارض التي هي اخص من موضوع العلم فلا يكون البحث عن العوارض الذاتية لموضوع العلم بل المعتبر في العرض الذاتي شموله لجميع افراد الموضوع اما بالانفراد او مع المقابل فالعوارض التي تجعل محمولات المسائل تكون اعراضا ذاتية لانواع موضوع العلم وهي اعراض ذاتية لموضوع العلم وان كانت اخص منه فان الاخصية لا تضره وحاصل الجواب ان العوارض التي تعرض موضوع العلم بعد كونه نوعا والا تعرضه لنفسه عوارض غريبة فكون الخاص عارضا ذاتيا مسلم لكن ما لم يعرض بواسطة الاخص والا فيكون عرضا غريبا كما هو مصرح في كلام الشيخ ثم لما ورد عليه ان الشيخ انما اخرج العارض بواسطة الاخص من بعض اقسام العرض الذاتي لا من مطلق العرض الذاتي فالاستناد بكلام الشيخ ليس بصحيح اجاب عنه بقوله قلت هذا الكلام الخ وباقي الكلام واضح **قوله** ولا شك آه لا شك ان هذا الكلام في غير موقعه وموضعه قبل هذا الكلام فتفكر هذا **قال المؤلف** هذا آخر ما تيسر لي في هذا المقام وكان اختتام هذه الحواشي النافعة في شهر ربيع الآخر سنة ١٢٨٤ اربع وثمانين بعد الالف والمائتين من الهجرة النبوية على صاحبها افضل الصلوة والتحية في الوطن وهو المصر المعروف بلكهنو من بلاد الهند وكان عزمي ان اكتب تعليقا على **حاشية الجلال** تماما لكن هموم الاحزان والسفر من الوطن الى المصر المعروف بحيدرآباد حفظها الله من البدع والفساد ومن مملكة الدكن والبعد عن الاقارب والاقران اقعدني عن ذلك والمرجو ممن له عين الحقيقة البصيرة ان لا ينظر بعين الحسد والكدورة فان الحسد لما يبدا بصاحبه فيقتله وكفى للحاسد ما في آخر سورة الفلق من الزجر والقلق ويستقبلها من له فهم سليم وذهن مستقيم وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء وهو ذو الفضل العظيم وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين والصلوة على رسوله محمد وآله وصحبه اجمعين

خاتمة الطبع حامدا ومصليا ومسلما يقول الراجي عفو ربه الباري محمد يوسف الانصاري لما كانت الحاشية الجلالية على التهذيب مشتملة على الاسرار الخفية وحسن الترتيب رفع استارها الى مقام [illegible] وحيد زمانه وفريد اوانه عمي المجيد واستاذي المجدد مولانا ابو الحسنات **محمد عبد الحي** اللكنوي غفر له الله القوي **بالتعليق العجيب** الذي هو كاسمه هذا عجيب وغريب فانطبع مرة رابعة بعد ما لم تبق نسخها المطبوعة مرة بعد مرة بامر المولوي السيد محمد خادم حسين صين عن الشين وبتصحيح المولوي السيد محمد معشوق علي سلمه الله القوي في المطبع العلوي حفظ عن شر الغبي والغوي في آخر شعبان المعظم من السنة الخامسة بعد الالف وثلثمائة من هجرة النبي المكرم عليه وعلى آله افضل الصلوة واكمل التحيات فقط